

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'IDENTITÉ RAVIDASSIA FACE À L'IDENTITÉ SIKHE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

MARIE-ÈVE MELANSON

SEPTEMBRE 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche, Mathieu Boisvert, qui m'a conseillée, guidée et encouragée au cours de la rédaction de ce mémoire. Un grand merci, également, à Chiara Letizia, ma directrice informelle, qui m'a accompagnée au cours de tout mon parcours de maîtrise, de l'UQÀM au Népal, et dont j'ai pu bénéficier de la riche expérience.

Au département de sciences de religions, je tiens aussi à remercier Julie Vig, qui m'a transmis son intérêt pour le sikhisme. Mes collègues, Béatrice Halsouet, pour son temps, son écoute et ses conseils, ainsi que Laurence Normand, avec qui j'ai partagé avec beaucoup de plaisir mes expériences auprès des sikhs de Montréal.

Un merci tout particulier à la communauté du temple Shri Guru Ravidass, sans qui la réalisation de ce mémoire n'aurait pas été aussi agréable et enrichissante. Pour l'accueil chaleureux, pour avoir échangé avec moi et pour m'avoir nourri des meilleurs plats indiens, je serai toujours reconnaissante.

Mes remerciements s'adressent aussi à ceux qui m'entourent et me soutiennent.

À mes amis, Ariane Bédard-Provencher et François-Julien Côté-Remy, pour être à mes côtés, pour me motiver et pour être vous. À Jonathan Fortin, Frédéric Fortin et Maxime Saint-Denis, pour votre précieuse amitié.

À ma famille, pour m'appuyer et m'encourager dans tous mes projets.

Et finalement, à Vincent Darveau-St-Pierre, pour m'accompagner quotidiennement. Merci de me pousser à me dépasser et d'avoir rendu l'écriture de ce mémoire aussi agréable!

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	13
CADRE CONCEPTUEL ET THÉORIQUE	13
1.1. Cadre conceptuel	13
1.1.1. Appartenance et identité ethniques	13
1.1.2. Caste.....	21
1.1.3. Religion	33
1.2. Cadre théorique	35
CHAPITRE 2	39
PORTRAIT IDENTITAIRE DES COMMUNAUTÉS SIKHES	39
2.1. Qui est un sikh?	39
2.1.1. Définitions dans l'histoire	40
2.1.2. Définition actuelle : problématiques et enjeux.....	47
2.2. Identités sikhes multiples : quelques catégories d'analyse.....	49
2.2.1. Identités relatives au Khalsa.....	51
2.2.2. Identités relatives à la caste.....	53
2.3. Sikhisme et castes.....	60
2.3.1. Enseignements des <i>gurū</i> et luttes pour l'égalité.....	60

2.3.2.	État des faits : les castes dans le sikhisme aujourd'hui	67
2.3.3.	Analyse du paradoxe : idéologie religieuse et pratiques sociales	72
CHAPITRE 3		76
PORTRAIT IDENTITAIRE DES COMMUNAUTÉS RAVIDASSIAS		76
3.1.	Sources et influences de l'identité ravidassia	76
3.1.1.	Ravidās : hagiographie et enseignements	77
3.1.2.	L'Ad Dharm : conscientisation, affirmation et mobilisation des dalits	84
3.2.	Déclinaisons multiples de l'identité ravidassia	91
3.2.1.	Ambiguïtés quant aux liens à conserver avec le sikhisme	93
3.2.2.	Impacts de l'immigration	101
3.2.3.	Incident de Vienne et déclaration d'indépendance	104
CHAPITRE 4		108
ANALYSE ET PRÉSENTATION DES RÉSULTATS		108
4.1.	Cadre méthodologique	108
4.1.1.	Techniques de cueillette de données	108
4.1.2.	Méthodes d'analyse et d'interprétation	110
4.1.3.	Sensibilité du sujet et difficultés rencontrées sur le terrain	111
4.2.	Profil des répondants	115
4.2.1.	Répondants sikhs non-ravidassias	115
4.2.2.	Répondants de la communauté ravidassia	117
4.3.	Le Shri Guru Ravidass Temple Gurdwara Gurbani Sagar de Montréal	118
4.4.	Analyse des entretiens	122
4.4.1.	Division des <i>gurdwārā</i> montréalais : dialogue entre les sikhs et les ravidassias	123

4.4.2. Le paradoxe de l'adhésion réservée aux ravidassias.....	136
4.4.3. Positions face à l'orthodoxie sikhe	140
4.4.4. Définition identitaire des ravidassias	152
CONCLUSION	159
Annexe I.....	166
Annexe II.....	167
Annexe III	168
Annexe IV	170
RÉFÉRENCES.....	171

RÉSUMÉ

Le présent mémoire a pour but de comprendre comment se définit l'identité des membres de la communauté ravidassia en rapport au sikhisme orthodoxe, ainsi que de saisir le rôle et l'importance de la caste – élément au fondement de la relation de communalisation des ravidassias – dans la construction de cette identité.

Le sikhisme émerge dans la région du Panjab en Inde au XV^e siècle, en opposition au système des castes hindou qui impose une hiérarchie sociale. *Gurū Nānak* (1469-1539), à qui l'on attribue la fondation de cette religion, affirme : « Il n'y a ni hindou ni musulman », suggérant que tous les êtres humains sont des créatures de Dieu et donc, que tous sont égaux devant lui. Les neuf *gurū* sikhs subséquents ont œuvré à répandre ce message égalitariste auprès de leurs disciples. Toutefois, bien que le sikhisme conteste les rapports de pouvoir et de domination, on constate que ceux-ci persistent dans les communautés sikhes. Dans cette étude, nous nous intéresserons principalement aux rapports de pouvoir entérinés par l'appartenance de caste et par l'appartenance au Khalsa, ordre religieux institué par le dixième *gurū* sikh, qui représente aujourd'hui l'orthodoxie.

L'émergence de *gurdwārā* sikhs établis en fonction des appartenances de caste témoigne de la persistance de rapports sociaux inégalitaires dans les communautés sikhes. En effet, afin d'éviter d'être victime de discrimination, les basses castes sikhes se regroupent parfois en leurs propres lieux de culte pour prier. C'est le cas des ravidassias, qui proviennent de la caste dalit (ou « intouchable ») *chamar*. Créant leurs propres espaces religieux, ils sont dorénavant en mesure de gérer eux-mêmes leurs affaires religieuses, ce qui contribue à donner un sens nouveau à leur identité. Dès lors, ils sont en mesure de définir les aspects du sikhisme qu'ils souhaitent perpétuer et ceux qu'ils désirent abandonner. Bien que les nouvelles pratiques adoptées digressent à certains égards de l'orthodoxie sikhe, elles font sens pour leur communauté et contribuent à une réappropriation positive de leur identité collective.

Cette recherche qualitative présente les résultats d'une étude de terrain menée en 2015 au temple Shri Guru Ravidass situé dans le quartier Parc-Extension à Montréal. Nos observations et entretiens nous ont permis de suggérer que c'est en réaffirmant la supériorité des enseignements du livre sacré (*Gurū Granth Sahib*) sur le code de l'orthodoxie sikhe (*Rahit Maryādā*) que les ravidassias cherchent à réitérer ce que leur communauté tient pour fondamental : l'égalité de tous les êtres humains. L'hétérodoxie de certaines de leurs pratiques aux yeux des sikhs est ainsi justifiée, pour les ravidassias, par un motif de conformité aux enseignements du *Gurū Granth Sahib*.

Mots-clés : sikhisme, ravidassia, identité, religion, dalit, caste

INTRODUCTION

Au Québec, le sikhisme est une religion relativement méconnue, bien que visible dans l'espace public. Peut-être est-ce dû au fait que la région métropolitaine de Montréal – où résident pratiquement tous les sikhs du Québec – n'accueille que 2% de la population sikhe du Canada. En effet, selon l'Enquête auprès des ménages de 2011, seulement 9 205 personnes de religion sikhe sont établies à Montréal et ses environs, alors que l'on recense un total de 454 965 sikhs au Canada. Ce sont Vancouver et Toronto qui sont les principales terres d'accueil des communautés sikhes canadiennes : leurs régions métropolitaines comptaient respectivement 155 945 et 159 905 sikhs en 2011 (<http://www.statcan.gc.ca/>). Autour du globe, c'est plus de 1,5 million des membres de cette communauté qui sont établis dans des pays aussi varié que le Royaume-Uni, l'Italie, les États-Unis, le Sri Lanka, la Malaisie et le Kenya¹ (Matringe, 2008, p. 263).

La vaste majorité des sikhs issus de l'immigration provient de l'État du Panjab (ou Panjab) en Inde². Il s'agit du seul État où ceux-ci sont majoritaires, y représentant près de 60% de la population (Matringe, 2008, p. 25). Dans les dernières décennies,

¹ Une vague d'immigration sikhe débute en Afrique de l'Est à la fin du XIX^e siècle, alors que l'on recrute des charpentiers et des forgerons pour la construction de chemins de fer. En Asie du Sud-Est, c'est plutôt pour travailler dans les forces policières qu'émigreront les sikhs. Certains sikhs aujourd'hui installés au Canada proviennent de ces régions (Gera Roy, 2011, p. 94).

² Cet État, tel que nous le connaissons aujourd'hui, a été constitué en 1966, suite à de nombreuses revendications sikhes pour la constitution d'un État sikh. N'ayant jamais cédé à ces revendications, le gouvernement de l'époque avait pris la décision de réorganiser cette partie du nord-est de l'Inde sur une base linguistique plutôt que religieuse. On y avait alors créé les États de l'Haryana et de l'Himachal Pradesh, tous deux majoritairement de langue hindie, et l'État du Panjab, majoritairement de langue Panjabi, principale langue parlée des sikhs (Matringe, 2008, p. 240).

des conflits souvent violents entre le gouvernement indien et les sikhs ont été la cause de l'émigration de nombreux membres de cette communauté³. Ainsi, entre 1991 et 2001, la population sikhe du Québec a pratiquement doublé : elle passe de 4525 à 8220 personnes (Castel, 2007).

Tout de même, on recense des sikhs dans la province depuis 1952. Les premiers temples sikhs, que l'on nomme *gurdwārā*, se sont souvent organisés dans d'anciennes églises. Avec l'arrivée plus massive de sikhs dans les années 1990, la communauté a amassé suffisamment de fonds pour entamer la construction de *gurdwārā* à l'image de ceux du Panjab. Ainsi, au début des années 2000 sont inaugurés les *gurdwārā* Sahib Greater Montreal à Dollard-des-Ormeaux et Guru Nanak Darbar à Lasalle (Castel, 2007). Il s'agit aujourd'hui des deux *gurdwārā* québécois accueillant le nombre le plus important de dévots.

Quatre autres *gurdwārā* plus petits sont présents dans la région de Montréal. À Pointe-Saint-Charles, le Gurdwārā Sahib Québec-Montréal est établi dans une ancienne église baptiste depuis 1985 (<http://www.shpsc.org/fr/lectures>). Dans Parc-Extension, la construction du temple Shri Guru Ravidass Gurbani Sagar Montreal est complétée en 2001, mais le cœur de la communauté l'ayant mis sur pied se rassemble dans le quartier depuis 1997 (<http://mrsp.mcgill.ca/sikh.htm>). En 2002, le Gurdwārā Gurū Nanak Darbar de Lasalle prend de l'expansion et établit un petit *gurdwārā* près du temple Shri Guru Ravidass. Finalement, un dernier lieu de culte sikh, le *gurdwārā* Brahm Bunga Sahib, est situé à Brossard. Bien que chacun de ces lieux possèdent aujourd'hui son propre *gurdwārā*, le *gurdwārā* Guru Nanak Darbar de Lasalle

³ Notamment, l'opération *Blue Star* de 1984. L'armée indienne entre alors dans le Temple d'Or (le lieu de culte ayant la plus grande importance pour les sikhs) dans le but d'y abattre les membres du groupe rebelle sikh Akali Dal, qui militaient pour l'indépendance. Une violente répression politique persiste au Panjab jusque dans les années 1990.

demeure central pour la communauté sikhe québécoise. Notamment, c'est là qu'on y organise les grandes fêtes telles *Baisākhī*⁴, qui y a lieu chaque année (Castel, 2007).

Les sikhs croient en l'existence de dix *gurū* humains qui se sont succédé de 1469 à 1708, se transmettant tour à tour une lumière divine par la voix de laquelle sont transmis leurs enseignements. Avant sa mort, le dixième *gurū* humain, Gobind Singh, aurait proclamé que la lumière de Dieu portée par la lignée des *gurū* ne serait pas transmise à un autre homme, mais serait dorénavant présente dans les écrits du livre sacré des sikhs, le *Gurū Granth Sāhib*, ainsi que dans la communauté rassemblée, le *Gurū Panth*. Il est donc généralement accepté chez les sikhs qu'il existe treize *gurū*, soit Dieu lui-même (*Akāl Purakh*), les dix *gurū* humains, le *Gurū Granth Sāhib* et le *Gurū Panth*. Cette orthodoxie est propagée entre autres par l'*Akāl Takht*, siège de l'autorité sikhe situé au Temple d'Or à Amritsar, ainsi que par le Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee (SGPC), qui est responsable de la gestion des *gurdwārā* et qui est l'auteur du *Rahit Maryādā*, un code de conduite visant à définir et encadrer l'identité sikhe.

Toutes les communautés disant adhérer au sikhisme n'acceptent toutefois pas cette définition. De celles-ci, certaines revendiquent leur appartenance à d'autres *gurū*. Par exemple, les minas croient que le quatrième *gurū* aurait dû nommer comme successeur son fils aîné Prithi Chand, et non son fils cadet, Arjan. Ils ne suivent donc pas les enseignements de *Gurū Arjan*, le cinquième *gurū* sikh, mais plutôt de Miharban, fils de Prithi Chand (Matringe, 2008, p. 74). Une autre communauté, celle des namdhari, croit que la lignée des *gurū* humains ne s'est pas achevée lors de la mort du dixième *gurū* sikh, mais s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui. Ils vouent donc

⁴ Célébration de l'instauration de l'ordre du Khalsa en 1699 par *Gurū Gobind Singh*. Depuis lors, l'initiation dans le Khalsa est d'une haute importance pour les sikhs orthodoxes. En choisissant de faire partie de cet ordre, chaque sikh s'engage à respecter une discipline stricte, allant de la récitation de prières quotidiennes à l'interdiction de consommer du tabac. Suite à la cérémonie d'initiation, tous sont tenus d'arborer en tout temps cinq symboles religieux appelés les « cinq K » en gage de leur appartenance à la communauté.

un culte aux dix *gurū* sikhs ainsi qu'à tous ceux qu'ils reconnaissent comme leurs successeurs jusqu'au *gurū* actuel (Kaur Takhar, 2011, p. 295).

La communauté qui nous intéresse dans le cadre de ce mémoire participe de cette contestation de la définition orthodoxe du sikhisme. En effet, si deux *gurdwārā* sikh sont situés si près l'un de l'autre dans Parc-Extension, ce n'est pas parce que plusieurs sikhs habitent le quartier. Plutôt, c'est que le temple Shri Guru Ravidass⁵ accueille une communauté vouant un culte particulier à Ravidās, poète indien dont les hymnes sont contenus dans le *Gurū Granth Sahib*. Ne faisant pas partie de la lignée officielle des *gurū* sikhs, Ravidās ne peut, en théorie, être considéré comme tel. Du moins, cela va à l'encontre de l'orthodoxie sikhe, qui elle, est valorisée par le *gurdwārā* Gurū Nanak Darbar avoisinant.

Ainsi, la communauté fréquentant le temple Shri Guru Ravidass est généralement désignée comme la communauté « ravidassia »⁶, soit, les disciples de Ravidās. C'est en partie la dimension égalitariste de la doctrine sotériologique de Ravidās qui a permis à ses enseignements de jouir d'une autorité nouvelle auprès des ravidassias depuis quelques décennies. Mais Ravidās n'est pas le seul homme reconnu pour avoir tenu de tels propos dans la tradition sikhe, bien au contraire. Lorsque le sikhisme se développe en Inde au 16^e siècle, c'est justement en opposition au système hiérarchique des castes hindoues. Plusieurs écrits et actions entreprises par les *gurū* témoignent des luttes contre les formes de discrimination entérinées par cet ordre social, faisant de l'égalité l'un des piliers de la doctrine religieuse sikhe (McLeod, 2009, p. 63).

⁵ Les personnes fréquentant ce temple préfèrent parfois qualifier leur lieu de culte de « temple », pour marquer leur distinction du sikhisme. Plusieurs utilisent le terme *gurdwārā*. Nous prioriserons le terme temple pour qualifier ce lieu, qui est plus général et neutre.

⁶ D'autres noms ou graphies sont employés par certains auteurs, notamment « ravidasia », « ravidasi » et « ravi dasi ». Les leaders de la communauté en Inde préfèrent « ravidassia », et c'est également ce terme qui était employé par nos répondants à Montréal. C'est donc celui que nous retiendrons. Kaur Takhar (2014) souligne que le terme « ravidassia » est le plus répandu auprès de ceux qui revendiquent une identité non-sikhe, alors que le terme « ravidasi » est généralement plus utilisé par ceux qui s'identifient au sikhisme, référant à leur communauté comme celle des « sikhs ravidassis » (p. 117).

Si Ravidās est si populaire aujourd’hui, c’est principalement parce qu’il était un dalit⁷ de la caste *chamar*⁸, comme le sont aujourd’hui les ravidassias. Les individus associés à cette caste sont, comme tous les autres dalits, placés au plus bas de la hiérarchie sociale indienne. Ravidās étant lui-même un *chamar*, il est perçu par plusieurs autres membres de sa communauté comme « le *gurū* des *chamar* ». Plusieurs auteures (Simon, 2008 ; Lum, 2010 ; Kaur Tahkar, 2011b) soulignent le fait que les termes « *chamar* » et « ravidassia » sont parfois utilisés de manière interchangeable par les communautés indiennes et par les ravidassias. Alors que le terme « *chamar* » fait référence à une appartenance sociale de caste (les *chamar* peuvent être sikhs, hindous ou de toute autre appartenance religieuse), le terme « ravidassia » renvoie tantôt à une appartenance religieuse (dévot de Ravidās), tantôt à une appartenance sociale de caste (qui désigne un groupe d’individus provenant de la caste *chamar*).

La figure de Ravidās participe aujourd’hui à un important remodelage identitaire d’individus provenant de la caste *chamar* en Inde et en diaspora. Étant parvenu à acquérir un statut religieux notable malgré son bas statut social, Ravidās est symbole de succès pour la communauté *chamar* (Simon, 2010, p. 55). Pour faire la promotion de cette identité, les ravidassias choisissent parfois de s’installer en leurs propres lieux de culte, comme cela est le cas à Montréal. Cette décision de se regrouper sous un même toit est parfois également motivée par le fait que certains ravidassias ne se sentent pas pleinement accueillis dans tous les *gurdwārā*. En effet, plusieurs mentionnent ne pas pouvoir siéger aux comités de gestion des *gurdwārā*, qui sont le plus souvent monopolisés par les plus hautes castes et difficilement accessibles aux dalits. Selon eux, les discriminations à l’égard des castes dalit perdurent à certains niveaux au sein de la communauté sikhe, bien que l’égalité y soit l’un des piliers. En s’établissant en leurs propres lieux de culte, les ravidassias s’assurent donc un

⁷ Désigne les individus provenant des plus basses castes en Inde, appelés « intouchables ».

⁸ Traditionnellement, les *chamar* exercent le métier de cordonnier.

contrôle sur leurs affaires religieuses et s'évitent d'être confrontés à diverses formes de discrimination (Lum, 2010, p. 188).

L'établissement de lieux de culte séparés pour les ravidassias soulève évidemment de multiples questionnements identitaires au sein de la communauté. Pour certains ravidassias, il est impératif de se distinguer radicalement de la tradition sikhe et de revendiquer une identité religieuse à part entière. Ceux-ci rejettent le *Gurū Granth Sahib* et adopteront l'*Amritbani Guru Ravidass*, qui constitue une compilation des écrits de Ravidās. Ils rejettent également les symboles traditionnels sikhs tels les cinq K qu'arboient les sikhs orthodoxes et l'emblème de la religion sikhe, le *Khanda*, une épée à double tranchant entourée de deux sabres et d'un *chakkar*⁹. Leur symbole sera plutôt le *Har* (voir ces deux symboles en Annexe I), qui est l'un des noms donnés à Dieu par les *gurū* sikhs, et qui est fréquemment utilisé par Ravidās dans ses écrits. Le titre de *gurū* est donné à Ravidās et une image de celui-ci est fréquemment présente dans le hall principal des temples ravidassias, ce qui entre en totale contradiction avec l'orthodoxie sikhe. Dans plusieurs cas, les ravidassias ne désigneront pas leurs lieux de culte par le terme *gurdwārā*, mais plutôt par des termes comme *dera*, *sabha*¹⁰ ou temple, afin de créer une séparation avec la tradition sikhe. Pour d'autres ravidassias, toutefois, il est possible d'appartenir en même temps à la tradition sikhe et à la communauté ravidassia, bien que ces deux appartenances semblent, de prime abord, antinomiques. À ce sujet, Kaur Takhar (2014) cite un membre de la communauté ravidassia de Grande-Bretagne :

“I am a Sikh who happens to belong to the chamar community and this goes hand in hand with a Ravidassi identity. But I do not believe the Ravidassias are separate from Sikhs. I am *amritdhari*¹¹, so consider myself as a Sikh. I follow

⁹ Arme indienne ronde aux contours aigus.

¹⁰ Le *dera* est le lieu où se trouve un *sant* (« celui qui connaît la Véité », c'est-à-dire un individu qui vulgarise et propage le message religieux de manière habile) (McLeod, 2009, p. 55), *sabha* signifie « assemblée » ou « société » (Matringe, 2008, p. 361), et finalement, le terme temple est emprunté à l'anglais pour désigner le lieu de culte de manière neutre (et compréhensible, en contexte d'immigration surtout, pour ceux qui ne sont pas familiers les appellations sikhe et hindoues).

¹¹ Sikh orthodoxe qui a été initié dans l'ordre du Khalsa, arborant les cinq K.

the *Guru Granth Sahib* since it promotes equality for all human beings.” (p. 116)

Le sens donné à l'identité des membres des communautés ravidassias est variable en fonction des expériences vécues par chacun. Tout de même, cette appartenance ambiguë à l'égard du sikhisme soulève plusieurs questions. Comment les membres des communautés ravidassias perçoivent-ils leur identité eu égard à l'identité normative sikhe ? Quel liens existe-t-il entre l'appartenance religieuse et l'appartenance sociale (de caste *chamar*) des membres de ces communautés ? Qu'en est-il du temple Shri Guru Ravidass situé à Montréal ? Quels rapports les ravidassias entretiennent-ils avec les membres des communautés sikhes ?

Le but initial de notre recherche est de comprendre la manière dont les individus qui fréquentent le temple Shri Guru Ravidass de Montréal perçoivent leur appartenance à la communauté sikhe, d'une part, et à la communauté ravidassia, d'autre part. Pour répondre à cette question de recherche, nous avons mené une étude de terrain à ce temple au cours de l'été et de l'automne 2015. Au cours de la réalisation de cette étude de terrain, nous avons pris part activement aux cérémonies religieuses et avons exercé le *sevā*, un service rendu à la communauté par la préparation et la distribution des repas servis dans la cuisine collective du temple (*laṅgar*)¹².

Cette observation participante nous a permis de distinguer deux groupes principaux qui fréquentent le temple Shri Guru Ravidass. Les membres du premier groupe se définissent comme sikh et ne proviennent pas de la caste *chamar*, alors que les membres du second groupe témoignent de leur appartenance à la communauté ravidassia et proviennent de la caste *chamar*. Seuls les membres du deuxième groupe

¹² Le *sevā* est une composante importante de la religion sikhe et sa pratique est très valorisée. Ce service peut être rendu à la communauté religieuse, mais peut également prendre d'autres formes (donations, bénévolat, etc.). Le *sevā* exercé au sein de la communauté de croyants est considéré comme un service rendu au *gurū*, puisque la communauté rassemblée constitue le *Gurū Panth* (McLeod, 1975, p. 44-45).

peuvent siéger sur le conseil d'administration et être membre du temple. Les membres du premier groupe sont donc généralement des sikhs pour qui ce lieu de culte est celui qui est situé le plus près de leur demeure (principalement ceux qui résident dans les quartiers Parc-Extension, Ahuntsic, ou dans la ville de Laval). Nous avons aussi remarqué une présence – très minoritaire et non ponctuelle – d'hindous ne s'identifiant ni au sikhisme, ni à la religion ravidassia¹³.

Alors qu'il nous a aisément été possible de réaliser une observation participante et d'entrer en contact avec divers individus fréquentant le temple, il nous a été difficile de réaliser des entretiens formels (c'est-à-dire enregistrés à des fins d'analyse) avec les membres de la communauté ravidassia. Pour répondre à notre question de recherche, nous avons prévu de conduire quatre entretiens avec les membres de chaque groupe, pour un total de huit entretiens. Quatre entrevues ont donc eu lieu avec les membres du premier groupe ne s'identifiant pas à la communauté ravidassia. Toutefois, seulement deux entrevues ont pu être réalisées avec des membres témoignant de leur appartenance à la communauté ravidassia. Ceci constitue un très petit échantillonnage, qui ne peut évidemment pas être considéré comme représentatif de l'entièreté de la communauté ravidassia montréalaise.

Notre recherche accorde donc une grande place aux études réalisées par d'autres chercheurs (notamment Kaur Takhar, 2014 ; Singh, 2012 ; Lum, 2010 ; Simon, 2010) concernant les communautés ravidassias issues de l'immigration européenne et nord américaine. Ces études nous serviront de « phare », faisant lumière sur certains aspects de l'identité ravidassia qui ont été soulevés ou qui n'ont pas été soulevés par nos deux répondants montréalais, nous permettant d'inscrire nos observations

¹³ Nous n'avons pas investigué plus profondément sur la présence des hindous. Les deux individus rencontrés nous ont mentionné fréquenter divers lieux de cultes de différentes traditions religieuses, dont l'Oratoire Saint-Joseph. Boisvert (2012) souligne que pour les hindous, « la fréquentation de sites de pèlerinage reconnus appartenant à d'autres religions n'est pas rare. » (p. 177) Toutefois, le temple Shri Guru Ravidass n'est pas un lieu de pèlerinage et de plus, il est voisin d'un temple hindou, le temple Shree Ramji Mandhata. La question de la présence d'hindous dans ce *gurdwārā* mériterait d'être approfondie.

concernant l'identité ravidassia dans une perspective plus large. Elles nous permettront également de nous guider dans notre recherche et de tenter de répondre aux multiples questions qui nous intéressent ici.

L'identité ravidassia, qui émerge du sikhisme, mais qui cherche à s'en affranchir à certains égards, est assurément distincte de l'identité normative sikhe puisqu'elle s'oppose à l'orthodoxie. Mais quels sont les enjeux d'une telle contestation ? Quels objectifs sont poursuivis par la communauté ravidassia en contestant ainsi l'orthodoxie sikhe ? Quel est l'impact du regroupement des ravidassias en leurs propres lieux de culte sur la production de leur identité ? Quels liens les membres de cette communauté entretiennent-ils avec les sikhs et le sikhisme ? Ce sont à ces questions que nous nous intéresserons au cours de ce mémoire. Deux questions principales, qui ont guidé notre étude de terrain au temple Shri Guru Ravidass de Montréal, nous intéressent plus particulièrement :

1. Comment l'identité ravidassia se définit-elle face à l'identité sikhe orthodoxe ?
2. Quels sont le rôle et l'importance de la caste dans la construction de l'identité ravidassia ?

Ces deux questions nous permettront, en premier lieu, de dresser le portrait des communautés ravidassias et de comprendre les rapports que celle-ci entretient avec les sikhs. En second lieu, nous pourrions comprendre les liens existants entre l'identité religieuse (proprement ravidassia) et l'identité sociale (de caste dalit et de *chamar*) des membres des communautés ravidassias. Nous pourrions alors montrer que si les membres des communautés ravidassias cherchent à se distinguer ou à s'affranchir du sikhisme, c'est qu'ils y sont discriminés dû au bas statut de leur caste d'appartenance, bien que le sikhisme rejette vivement les rapports de pouvoirs basés sur les castes. Nous comprendrions que les notions de caste et de religion sont intrinsèquement imbriquées l'une dans l'autre et qu'en se distinguant des sikhs, les communautés ravidassias cherchent avant tout à rehausser le statut social de leur propre caste.

Même si nous n'avons pas pu réaliser tous les entretiens souhaités auprès de la communauté ravidassia de Montréal, nous avons tout de même obtenu des données fort éclairantes lors des deux entretiens réalisés et par le biais de notre observation participante, où nous sommes entrée en contact avec plusieurs membres de cette communauté.

Nous avons formulé quelques hypothèses justifiant les difficultés rencontrées dans la réalisation d'entretiens formels avec les ravidassias montréalais, que nous approfondirons plus tard dans notre travail. Mentionnons seulement pour l'instant que la communauté comporte plusieurs divisions idéologiques internes concernant la position à adopter à l'égard du sikhisme, tout en étant particulièrement solidaire au niveau social, notamment dans la mise en œuvre divers processus visant à améliorer le statut des ravidassias aux yeux de leurs homologues indiens. De telles difficultés à réaliser des entretiens enregistrés avec les ravidassias ont également été rencontrées par d'autres chercheurs, notamment Kaur Takhar (2014), qui, bien qu'avouant que sa maîtrise des langues panjabie et hindie lui a facilité la tâche, a été confrontée à un malaise de la part de certains ravidassias lorsque venait le temps d'affirmer leurs opinions concernant le chemin à emprunter pour leur communauté :

“The subject of caste-based prejudice among those who practise the Sikh way of life is a contentious topic. Therefore, the majority of informants preferred to remain anonymous and answered negatively to my seeking permission to use a dictaphone.” (p. 108)

Elle ajoute que ce sujet alimentant les tensions et créant des désaccords majeurs entre les membres des communautés ravidassias, est particulièrement sensible et pour cette raison, il est difficile de l'aborder avec ceux-ci, particulièrement dans le cadre « formel » qu'implique la réalisation d'une recherche. Nos observations nous ont également menées à cette conclusion. Étant à la fois divisés et solidaires, nous pensons que les ravidassias montréalais cherchent à éviter les occasions de prendre position sur des sujets qu'ils savent épineux au sein de leur communauté.

Notre recherche de terrain réalisée à Montréal nous permettra d'apporter de nouveaux éléments d'analyse et de nouvelles pistes de réflexion puisqu'à notre connaissance, le temple Shri Guru Ravidass de Montréal n'a fait l'objet d'aucune étude jusqu'à présent. Même si uniquement deux entrevues ont pu être formellement réalisées auprès de membres de la communauté ravidassia, ceux-ci ont été riches en information. De plus, faisant dialoguer nos répondants sikhs et ravidassias, nous pourrons nous familiariser avec le rapport qu'entretiennent ces deux groupes qui fréquentent le même temple. Nous verrons alors que ces deux groupes ont, bien évidemment, un rapport différent face à l'orthodoxie sikhe.

La présente recherche se divise en quatre chapitres. Le premier chapitre présente les concepts au cœur de notre étude et définit les cadres théorique et méthodologique nous guidant. Nous y exposerons les liens entre identité, caste et religion, pour les sikhs et les ravidassias.

Le second chapitre s'intéresse à l'identité sikhe et au rapport du sikhisme aux castes. En présentant les liens qui unissent orthodoxie et orthopraxie, nous nous interrogerons sur la signification de l'identité orthodoxe du Khalsa, laquelle est généralement la plus valorisée dans les communautés sikhes. Cette analyse de l'orthodoxie sikhe nous mènera à nous intéresser au rejet de la hiérarchie des castes dans les fondements religieux du sikhisme. Nous verrons que bien que plusieurs moyens aient été mis en œuvre pour contrer cette idéologie, les catégories de castes sont toujours maintenues comme catégories identitaires.

Le troisième chapitre dresse le portrait historique des communautés ravidassias de l'Inde et de la diaspora dans le but de relever ses caractéristiques saillantes. Nous tenterons alors de cerner quelques traits propres à son identité religieuse et sociale, par le biais d'une revue de la littérature sur le sujet. Cette partie met en relief le caractère politique de l'identité ravidassia, qui tire ses sources du mouvement politico-religieux Ad Dharm, ainsi que des enseignements et hagiographies de

Ravidās, pour qui les castes n’avaient aucune importance en matière sotériologique. Nous pourrions dès lors constater les liens qui unissent l’appartenance à la religion ravidassia et la dénonciation des discriminations entérinées par le système des castes hindou.

Finalement, le quatrième chapitre constitue une analyse des processus de production identitaire des communautés ravidassias. Nous y présentons les données recueillies lors de notre enquête menée au temple Shri Guru Ravidass de Montréal. Ce chapitre final aborde les éléments qui participent à la redéfinition identitaire des ravidassias, soit la construction d’un lieu de culte séparé pour accueillir les membres de leur communauté, la contestation de l’orthodoxie sikhe et du sikhisme dominant en ce qui a trait à la notion de *gurū*, l’initiation dans le Khalsa et le symbole *Khanda* représentant le sikhisme. À la lumière des trois premiers chapitres, nous pourrions donc montrer les liens existants entre l’identité religieuse et sociale (de caste) des ravidassias.

CHAPITRE I

CADRE CONCEPTUEL ET THÉORIQUE

1.1. Cadre conceptuel

Dans cette première section, nous définirons les principaux concepts qui nous guident au cours de cette recherche, soit 1) l'appartenance et l'identité ethniques, 2) la caste et la notion de sanskritisation qui lui est liée et 3) la religion. Pour chacun de ces concepts, nous présenterons les définitions retenues de sociologues et d'anthropologues en ayant fait leur objet d'étude. C'est en articulant ces définitions avec notre objet de recherche que nous serons en mesure de faire ressortir le sens que revêt chacun d'eux dans le cadre spécifique de notre étude. Nous tisserons par la suite des liens entre ces trois concepts pour faire la présentation de l'approche constructiviste qui constitue notre cadre théorique et oriente notre travail. Ce premier chapitre constitue donc une présentation des bases sur lesquelles se fonde notre analyse.

1.1.1. Appartenance et identité ethniques

Les concepts d'appartenance et d'identité ethniques dans notre recherche sont intrinsèquement liés. Pour le sociologue Albert Bastenier (2004), l'identité ethnique est « l'expression d'une appartenance à un groupement humain particulier » (p. 179). Ce sentiment d'appartenance à un groupe qualifié d'ethnique se fonde, toujours pour Bastenier, sur le regroupement d'acteurs qui partagent des traits sociaux les unissant entre eux. L'identité ethnique relève ici principalement d'une perception de soi, puisqu'elle répond à la question « “Qui suis-je?” des psychologues sociaux » (p. 179).

Le sociologue distingue toutefois l'identité ethnique de ce qu'il appelle la « conscience ethnique ». Cette dernière se situe dans un *rapport social* et ne relève pas

d'une perception de soi, mais plutôt d'une appartenance à un groupement social imputé. La conscience ethnique cherche donc à répondre à la question « De qui suis-je distinct et vis-à-vis quels groupes est-ce que je m'ordonne, me situe et éventuellement m'oppose dans la société ? » (p. 180) Ainsi, elle met en exergue les sous-ensembles hiérarchisés au sein d'une société, qui, pour Bastenier, opposent principalement les « vieux nationaux » et les « nouveaux arrivants ». Dans notre recherche, le concept de conscience ethnique est tout à fait lié à celui d'appartenance de caste, qui s'inscrit également dans un rapport de domination. Chaque groupe de caste, qui partage des coutumes, des mythes, des traditions, etc. produisant l'identité ethnique, est ordonné l'un vis-à-vis l'autre dans un rapport prédéterminé, qui, toutefois, peut se transformer au fil du temps. Ainsi, l'appartenance de caste, comme la conscience ethnique, « déborde [l'identité ethnique] en ceci qu'elle situe la différenciation des acteurs, et donc leurs appartenances, dans un rapport social. » (p. 180)

Une seconde définition retenue, celle de la sociologue Anne-Marie Fortier (dans Bell, 1999), met l'accent sur l'imaginaire collectif, une notion que nous croyons très importante dans le cas des communautés ravidassias. Fortier soutient que l'appartenance est le produit d'un amalgame de représentations culturelles et historiques spécifiques qu'elle nomme « possessions imaginaires », qui sont partagées par des individus, qui les unissent en un groupe et sont à la source même de l'identité de ce groupe. L'identité du groupe créée par ces possessions imaginaires « mark out terrains of commonality that delineate the politics and social dynamics of "fitting in". » (p. 42) Le groupe délimite ainsi des frontières dans lesquelles il se reconnaît. Celles-ci, toutefois, se transforment toujours dans le temps et en fonction des contextes, tel que l'a défendu l'ethnologue Fredrik Barth (1969) et plus tard, la sociologue Danielle Juteau (1996; 1999).

Le concept de *frontières* ethniques est développé par Barth dans *Ethnic Groups and Boundaries*. Dans cet ouvrage, Barth s'oppose à la compréhension de l'identité ethnique comme une réalité fixe et prédéterminée. En rejetant l'approche essentialiste,

selon laquelle les groupes ethniques sont homogènes et partagent des traits objectivement observables, l'ethnologue remet en doute la possibilité d'attribuer à un groupe une identité ethnique stricte et invariable lorsqu'il remarque, au cours de ses recherches, que l'identification d'un acteur à un groupe est variable en fonction du contexte dans lequel il se trouve.

Barth souligne alors que la vision essentialiste de l'identité ethnique ne prend pas en considération un facteur fondamental, c'est-à-dire la manière dont les individus s'auto-identifient dans une circonstance donnée. Il établit que pour cerner l'identité ethnique d'un groupe, il ne faut pas qu'en cerner les traits particuliers, mais plutôt, il faut réaliser l'étude de sa construction interne, c'est-à-dire des facteurs menant les acteurs à s'y identifier dans un contexte donné. L'étude des frontières ethniques devient dès lors importante puisqu'elle permet de saisir le sens des variations de cette auto-identification dans le temps et dans l'espace. Pour Barth, le groupe ethnique se définit donc de la manière suivante : « ethnic groups are categories of ascription and identification by the actors themselves, and thus have the characteristic of organizing interaction between people. » (p. 10)

Les frontières qui délimitent les groupes d'appartenance sont avant tout, dans cette perspective, des catégories sociales subjectives et mouvantes, qui facilitent le regroupement d'individus sous la bannière d'une appartenance jugée partagée. Ainsi, Barth explique que ces groupes organisent les différences sociales :

“a categorical ascription is an ethnic ascription when it classifies a person in terms of his basic, most general identity, presumptively determined by his origin and background. To the extent that actors use ethnic identities to categorize themselves and others for purposes of interaction, they form ethnic groups in this organizational sense.” (p. 13-14)

La pensée de Barth, qui introduit la notion fondamentale de *frontières* dans la définition des groupes d'appartenance ethnique, défend une conception de l'identité ethnique subjectiviste et non substantialiste : l'identité ethnique n'existe pas en tant

qu'entité homogène et objective, mais doit être comprise comme une « unité sociale inégale et hétérogène quant à sa composition. » (Amselle, 2016)

Ainsi, pour cerner les frontières d'un groupe, il importe selon Barth de tourner le regard vers les mécanismes *qui produisent* la différenciation du groupe, et non pas de simplement décrire ces différences, comme ce fut le cas auparavant. Suivant cette définition, il sera important, dans notre recherche sur l'identité des membres des communautés ravidassias, d'étudier attentivement le *contexte* qui mène cette communauté à adopter des pratiques les distinguant des sikhs.

L'apport de Barth en ce qui a trait à la définition de l'identité ethnique est considérable. Il importe cependant de souligner les apports de son prédécesseur, le sociologue Max Weber (1922), qui avait également mis en évidence l'importance de ne pas négliger les façons dont s'autodétermine un groupe d'individus lorsque l'on aborde l'identité ethnique. Cette considération dont Weber fait part conduit Juteau (1996) à considérer sa pensée comme ayant « ouvert la voie à une approche constructiviste [de l'ethnicité] » (p. 98), approche que nous adopterons dans cette recherche.

Cette idée d'autodétermination est exposée dans son ouvrage posthume *Économie et société*, où Weber développe le concept de *communalisation* pour définir les particularités des groupes ethniques. Ce concept réfère au sentiment subjectif d'appartenance d'un acteur à l'égard d'un groupe, sentiment qui repose sur un fondement affectif, émotionnel ou traditionnel. Il trace les contours de ce que l'on peut désigner comme une « conscience communautaire ». Au début du XX^e siècle, Weber propose donc cette définition des groupes ethniques :

Nous appellerons groupes "ethniques", quand il ne représente pas des "groupes de parentage", ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement (Weber, [1995] 1922, p. 416)

Pour Juteau (1999), c'est là que réside la distinction fondamentale entre les groupes ethniques et les autres groupes sociaux : les groupes ethniques ont une « croyance en des ancêtres communs, réels ou putatifs » (p. 15). Pour cette auteure, les concepts de *communalisation* et de *frontières ethniques* sont essentiels pour cerner l'identité ethnique. Commençons par définir l'importance de la communalisation, qui est une étape préalable à l'établissement de frontières ethniques.

Reprenant le concept de Weber, Juteau avance que la relation de communalisation naît de rapports sociaux inégaux entre groupes. Les traits communs d'un groupe tels la mémoire historique et la culture, bien qu'ils existent avant toute forme de communalisation, ne vont prendre leur plein sens que dans l'établissement cette relation de communalisation. En d'autres mots, des groupes sociaux émergent de rapports inégalitaires, puis, une fois rassemblés, donnent une signification à des traits particuliers qu'ils partagent (p. 22). Cette conscience collective aura pour effet de modeler le comportement des membres du groupe. Ainsi, pour la sociologue, qui s'appuie sur la pensée de Max Weber

une relation sociale de communalisation s'établit seulement quand le sentiment commun engendre l'orientation mutuelle du comportement (de ceux qui partagent l'ethnicité), ce sentiment d'appartenance étant alimenté entre autres par les « différences des articulations économiques et sociales et celles de la structure interne du pouvoir avec leurs influences sur les "mœurs" » (Weber, 1971 [1922], p. 426 dans Juteau, 1999, p. 83).

L'appartenance émerge, dans ce contexte, d'une opposition à l'égard d'autres groupes. Lorsque la relation de communalisation s'établit, le groupe définit des critères d'inclusion et d'exclusion des membres qui en démarquent les contours. C'est par la formation de telles frontières que le groupe peut se maintenir.

Les frontières ethniques possèdent deux dimensions importantes pour Juteau : une dimension externe, qui se situe dans la conscience identitaire rendue possible par l'existence de rapports sociaux de domination, et une dimension interne, qui établit les traits communs – historiques et culturels – du groupe identitaire formé dans le rapport

relationnel de domination (p. 186). Ainsi, Juteau qualifie son approche de relationnelle et constructiviste, puisqu'elle considère d'abord que toute identité se définit par rapport aux autres identités, et que l'identification d'un individu à un groupe ethnique est le fruit d'une socialisation.

Sur ces aspects, sa pensée rejoint celle de la sociologue Joane Nagel (1994), également constructiviste, pour qui l'identité ethnique est le fruit d'une construction sociale, que cette identité trouve ses fondements dans des caractéristiques objectives, c'est-à-dire dans des traits biologiques, ou dans des caractéristiques subjectives, c'est-à-dire dans un sentiment d'appartenance :

“For ethnic groups, questions of history, membership, and culture are the problematics solved by the construction process. Whether ethnic divisions are built upon visible biological differences among populations or rest upon invisible cultural and ideational distinctions, the boundaries around and the meanings attached to ethnic groups reflect pure social constructions.” (p. 167-168)

Puisque les rapports aux autres se transforment dans le temps et les contextes et que les caractéristiques internes d'un groupe ethnique sont le fruit d'une construction sociale, alors les frontières externes et internes délimitant les contours d'un groupe ethnique sont toujours mouvantes. Les contextes sociaux, politiques, économiques influenceront leur mouvement. Somme toute, Juteau soutient qu'elles demeurent relativement stables. Ce qui permet le maintien de ces frontières, ce sont les intérêts communs du groupe, ou, pour reprendre les termes exacts de Juteau, « l'orientation mutuelle du comportement ».

Avant de poursuivre sur les éléments essentiels que nous retiendrons de l'identité ethnique, nous tenons à revenir brièvement à Barth. Dans un ouvrage publié en 2000 faisant un retour sur ses recherches antérieures, Barth propose d'étudier les groupes ethniques à trois niveaux – micro, médian et macro – pour comprendre la formation et la transformation de l'identité ethnique.

Au niveau micro, c'est-à-dire centré sur l'individu, il faut d'abord observer les relations interpersonnelles entre un individu et les autres membres de son groupe d'appartenance. Ceci nous permettra de saisir les complexités des deux autres niveaux. Le deuxième niveau, médian, est centré sur la communauté. C'est là que se forment les principales frontières des groupes ethniques. Chaque communauté y définit collectivement ses critères d'inclusion et d'exclusion : « each such collectivity will have its particular dynamic arising from its requirements of group reproduction, leadership and ideology. » (p. 21) C'est donc à ce niveau que le groupe définit la façon dont il oriente son action. Finalement, le niveau macro concerne la relation d'un individu ou d'une communauté avec l'État, les règles légales et les critères formellement établis qui leur sont imposés. Nous pensons que la relation des communautés ravidassias avec les instances définissant l'orthodoxie sikhe peut être comprise dans un tel rapport. C'est principalement sur cette relation que nous concentrerons notre analyse au niveau macro (dans le deuxième chapitre), bien que nous abordions également certains rapports avec l'État indien, notamment en ce qui concerne les mesures de discrimination positive établies spécialement pour les dalits. Ici, l'analyse des frontières et des intérêts des communautés ravidassias constitue le niveau médian, alors que l'analyse de la définition d'un sikh par l'autorité religieuse sikhe constitue le niveau macro.

Pour conclure, c'est suivant la pensée de Juteau que nous définirons principalement l'identité et l'appartenance ethniques. Nous avons ciblé quatre caractéristiques au cœur de sa définition, qui nous permettront de mieux comprendre les spécificités de l'identité des communautés ravidassias étudiées. Un groupe d'appartenance ethnique est donc un groupe qui partage :

1. Une position dans un rapport social de domination;
2. Une croyance en une communauté d'origine (en des ancêtres communs, réels ou putatifs);
3. Des traits communs (biologiques, historiques et/ou culturels) reconnus par le groupe;

4. Des intérêts communs, qui sont tant matériels (avantages économiques) que non matériels (réalisation de certaines valeurs).

Nous mettrons l'accent, dans notre recherche, sur la première caractéristique, qui occupe une place centrale dans la construction de l'appartenance à la communauté étudiée. Comme Juteau le souligne, « dans certains cas, la construction et la dynamique d'un groupe ou d'une identité ethnique reposent principalement sur le rapport inégalitaire et l'exclusion. » (p. 187-188) Cette considération nous semble s'appliquer de manière juste aux communautés ravidassias. Pour cette raison, nous avons fait ressortir l'inscription dans un rapport de domination ainsi que les relations de pouvoir des définitions de l'appartenance et de l'identité ethniques retenues. Comprendre le déploiement de l'identité ravidassia sous l'angle de l'identité ethnique tel que défini dans cette section nous permettra de mettre en valeur les liens existants entre l'appartenance sociale de caste et l'appartenance religieuse au sikhisme et à la religion ravidassia.

Ce lien souligne, justement, les deux autres concepts clés de notre recherche qui seront abordés dans ce premier chapitre, soit la caste et la religion. Nous commencerons par aborder la notion de caste et ses implications sur les relations sociales des populations indiennes. En insistant sur l'évolution du concept, nous pourrions constater que les relations entre groupes de castes se sont largement transformées au fil du temps. Loin de ne plus avoir sa place dans l'Inde moderne, la caste revêt aujourd'hui une forme particulièrement politique.

Nous soulignerons au passage les liens qui unissent l'identité ethnique et l'identité de caste, puisque ces deux notions – nous le verrons plus tard – sont intrinsèquement liées dans notre recherche. Disons pour l'instant que nous sommes d'accord avec le sociologue M. N. Srinivas lorsqu'il affirme que « [in the future,] caste will remain important in Indian life. But it will be conceived more in terms of ethnicity. » (dans Bétéille, 2002, p. 68) La prochaine section nous permettra de tisser quelques liens entre

ces deux concepts sur la base desquels nous expliquerons l'émergence d'une réinterprétation identitaire chez les ravidassias.

1.1.2. Caste

Soulignons d'abord l'étymologie du mot. Le terme français caste provient du portugais « *casta* ». Il est employé par des marins au XVI^e siècle¹ pour qualifier les divers groupes sociaux de l'Inde. *Casta* désigne, dans le contexte indien, une race, un clan ou un lignage (Marriott et Inden dans Quigley, 2012 [1999], p. 4). En langue hindie, les castes sont appelées *varṇa* ou *jāti*, deux termes qui ont une signification bien différente, mais qui réfèrent tous deux à un ordre social hiérarchique, assignant une place à chaque individu. Cette place est transmise de manière héréditaire et ne peut être contestée.

La caste renvoie aujourd'hui généralement aux *jāti*, qui existent par centaines et sont répartis de manière inégale sur le territoire indien. Certains *jāti* sont très nombreux et connus de tous, alors que d'autres sont peu importants et connus uniquement des habitants d'une région. Les *jāti* peuvent toujours se transformer, ce qui n'est pas le cas pour les *varṇa* – qualifiés de classes en français – qui ont été créés, selon la mythologie hindoue, au nombre de quatre, et qui resteront toujours les quatre mêmes. Chacun d'entre eux regroupe en son sein de multiples *jāti*. Il est donc essentiel de définir ici ces deux concepts.

Selon Mathieu Boisvert (2013), les *varṇa* et les *jāti* constituent des « catégories identitaires qui influent sur les pratiques. » (dans Granger et *al.*, p. 310) Elles sont ainsi, comme la famille ou la religion, déterminantes dans la vie sociale indienne. Mettons ici l'accent sur le fait que l'ordre des castes influe sur les pratiques de tous les Indiens. Bien que tous les groupes religieux en Inde ne reconnaissent pas la validité des *varṇa* (qui tirent leur origine de l'hindouisme) et des *jāti*, ce sont les relations de tous les Indiens (et même, plus largement, des sud-asiatiques) qui sont marquées – à divers

¹ Louis Dumont (1966) parle plutôt du milieu du XV^e siècle (p. 36).

degrés et à divers niveaux – par les dynamiques de castes. L'exhaustivité est donc l'un des traits caractéristiques du système des castes pour l'anthropologue Robert Deliège (2004) : si les membres d'un groupe ne reconnaissent pas le système des castes, il remarque qu'ils sont toujours « eux-mêmes divisés en groupes qui ressemblent, à s'y méprendre, à des castes [ou encore,] ils sont, en tant que communauté, considérés comme une espèce de castes par le reste de la société. » (p. 41).

Trois autres caractéristiques saillantes du système des castes sont recensées par le sociologue Louis Dumont (1979 [1966]) quelques décennies avant Deliège : l'endogamie et la commensalité (c'est-à-dire la séparation des contacts familiaux et alimentaires), l'exclusivité de la profession et l'institution d'une hiérarchie. S'inspirant de la définition formulée par le sociologue Célestin Bouglé, il décrit le système des castes de la manière suivante :

Le système des castes divise l'ensemble de la société en un grand nombre de groupes héréditaires distingués et reliés par trois caractères : *séparation* en matière de mariage et de contact direct ou indirect (nourriture) ; *division* du travail, chacun de ces groupes ayant une profession traditionnelle ou théorique dont ses membres ne peuvent s'écarter que dans certaines limites ; *hiérarchie* enfin, qui ordonne les groupes en tant que relativement supérieurs et inférieurs les uns aux autres. (p. 36)

Ces trois principaux caractères prennent, pour Dumont, la forme d'une opposition entre pureté et impureté dans les relations sociales. En d'autres mots, c'est suivant cette opposition pur/impur que les rapports sociaux hiérarchisés sont justifiés, rationalisés (p. 67). Les individus d'un *jāti* élevé dans l'ordre des *varṇa* se doivent donc de ne pas entrer en contact avec les individus des *jāti* subordonnés, sans quoi ils entacheraient leur pureté.

Le récit de l'origine des *varṇa* figure dans l'un des textes fondateurs de la tradition hindoue. L'un des mythes du *Ṛgveda*, le *Puruṣasūkta*, ou « l'hymne de l'homme », raconte qu'après la création de l'univers, l'homme a été créé par les dieux à la suite du sacrifice l'être primordial (*puruṣa*). De chaque partie du corps du *puruṣa* est alors issu

un groupe d'hommes constituant un *varṇa*. L'hymne raconte : « His mouth became the brahmin, his arms were made into the warrior [kshatriya], his thighs the people [vaisya], and from his feet the servants [shudra] were born. » (*Puruṣaśūkta* dans Patton, 2003, p. 186) Le système des *varṇa*, intrinsèquement lié à la création de l'humanité, est ainsi justifié « de manière divine »². Ainsi, comme le fait valoir Jaffrelot (2013), « au commencement fut donc le groupe – et non pas l'individu de la genèse judéo-chrétienne » (p. 24), témoignant de la centralité et de la prépondérance du groupe dans les relations sociales indiennes. Un individu fait partie d'une caste qui représente un groupe, et cette appartenance collective est inséparable de son identité individuelle (Srinivas, 1956, p. 493).

Étant à la source de l'ordre social hindou, le mythe du *Puruṣaśūkta* nous informe sur les professions qui pourront être exercées par les individus nés dans chacun des quatre *varṇa* :

les brahmanes [*brāhmaṇa*] ont comme fonction première d'accomplir des rituels et d'enseigner ; les kshatriyas [*kṣatriya*], de diriger et de protéger la société ; les vaisyas [*vaiśya*], de nourrir celle-ci par l'entremise du commerce et de l'agriculture ; les shudras [*śudra*], d'être au service des trois premières classes. (Boisvert, dans Granger et *al.*, 2013, p. 243).

Ainsi, suivant la tradition, seuls les brahmanes pourront enseigner et administrer un temple, seuls les *kṣatriya* pourront être des guerriers, et ainsi de suite. Toutefois, l'Inde étant aujourd'hui un pays moderne, les professions se diversifient et celles exercées traditionnellement par une caste ne sont plus nécessairement celles qu'exerceront ses membres. L'ordre des *varṇa* demeure tout de même, dans l'esprit de plusieurs, une façon d'organiser la société et les brahmanes sont généralement toujours regardés comme ayant un statut supérieur que les *śudra*. Ainsi, pour le sociologue André Beteille (2002), « *varnas* refers primarily to order and classification » (p. 65), puisque chaque *varṇa* détient un rang bien établi qui, en théorie, situe hiérarchiquement les *jāti* qu'il englobe. Toutefois, comme le pointe Delière (2004), il n'est pas rare qu'un *jāti*

² Expression tirée de Boisvert (dans Granger et *al.*), 2013, p. 238.

ne soit même pas conscient de sa position dans l'ordre des *varṇa*, ou que cette position ne concorde pas cette hiérarchie même³ : « Dans la vie quotidienne, les gens parlent, en effet, de Brahmanes, [...] par contre, pratiquement personne ne réfère aux trois autres catégories des *varṇas* qui sont on ne peut plus floues. » (p. 26)

C'est dans le dernier *varṇa*, celui des *śūdra*, que Dumont situe les dalits, et du fait même, les ravidassias. Cependant, pour plusieurs auteurs (Deliège, 1995 ; Jaffrelot, 2013 ; Srinivas, 1956), les dalits sont exclus de cet ordre, étant considérés comme trop impurs pour en faire partie. Ils sont donc classés sous les *śūdra*, et sont, du coup, subordonnés aux quatre *varṇa*. On les qualifie d'« intouchables » puisqu'ils exercent traditionnellement des métiers hautement « polluants », ayant, la plupart du temps, un lien avec la mort, les esprits maléfiques ou les déchets : ils sont cordonniers, tanneurs, éboueurs, vidangeurs, balayeurs, tisserands, agriculteurs, musiciens chargés de repousser les mauvais esprits, préposés aux services funéraires, etc. La vache étant un animal sacré dans l'hindouisme, le travail du cuir est considéré comme particulièrement dégradant. Les castes exerçant des professions y étant liées, comme les *chamar* qui sont cordonniers, sont donc souvent des plus stigmatisées (Jaffrelot, 2013, p. 25).

Bien que la profession exercée par les dalits contribue à leur discrimination, ceux-ci demeurent essentiels à la société puisqu'ils assurent son bon fonctionnement. Cette interdépendance entre les dalits et le reste de la société les place dans un rapport de domination constant, qui est l'une des caractéristiques principales de l'intouchabilité selon Deliège (1995) :

L'intouchabilité est un système de « domination cumulative » [...]. La source de dépossession est triple : les intouchables ont un statut rituel bas, vivent dans des conditions économiques misérables et n'ont pas de pouvoir politique. [...] Nous pouvons y ajouter que les intouchables se voient aussi refuser toute une série de symboles de statut qui pourraient leur donner l'apparence des autres membres de

³ C'est le cas au Panjab, où la caste jat est celle qui domine malgré le fait que les jat appartiennent au *varṇa śūdra* (Puri, 2003, p. 2694).

la société. Car, et c'est l'essentiel, les intouchables constituent bien une catégorie à part dans la société. (p. 80)

Dans cette recherche, nous retenons le terme *dalit* pour désigner les « intouchables » de l'Inde. Ce terme, substitut de l'appellation intouchable, a pris racine depuis quelques années et a même été intégré aux dictionnaires français et anglais. Il signifie littéralement « opprimé ». D'abord employé par les intellectuels et les activistes indiens, il revêt, lors de son utilisation dans les années 1980, une connotation militante : « Être *dalit*, c'est être militant, fier et prêt à affirmer ses droits, attitudes qui contrastent avec l'abnégation et la turpitude traditionnelles des intouchables. » (p. 31) Maintenant que le mot est relativement bien ancré dans le vocabulaire français et anglais, il est utilisé dans divers contextes pour désigner de manière non péjorative « les intouchables de l'Inde » (<http://www.larousse.fr/>), ou encore, « a member of the lowest caste in the traditional Indian caste system » (<http://www.oxforddictionaries.com/>). De plus, selon l'un de nos répondants du temple Shri Guru Ravidass, le terme *dalit* constitue la meilleure manière de désigner les membres des plus basses castes en Inde.

Trois autres termes, *candala*, *harijan* et *scheduled castes*, méritent d'être mentionnés, nous informant sur l'histoire des dalits et quelques conflits les ayant opposés. Le premier terme, *candala*, provient de la littérature sanskrite ancienne et désigne ceux qui ne peuvent habiter dans une ville ou un village (Deliège, 1995, p. 25). Cette règle alors imposée aux *candala* est parfois toujours appliquée aujourd'hui, surtout en régions rurales, où « la hiérarchie reste fortement intériorisée » (Jaffrelot, 2013, p. 30). Le terme, tel que tiré de la littérature sanskrite, désigne principalement ceux qui œuvrent à transporter le corps des défunts et à effectuer leur crémation, mais s'étend aussi à d'autres individus de bas statut, exerçant une variété de professions considérées comme polluantes. D'après le *Manusmṛiti* (Lois de Manou), un traité juridique hindou datant du III^e siècle, les *candala* sont soumis à une série de règles qui visent à assurer aux individus de plus haut statut qu'aucun contact direct ou indirect (par le biais de la nourriture) n'advienne avec un membre de ce groupe :

La maison des *chandala* doit se trouver en dehors du village, ils n'ont pas le droit de posséder de la vaisselle autre que brisée, ils doivent porter les vêtements des morts et manger dans des assiettes cassées. Ils ne peuvent avoir aucun contact avec les autres et sont tenus de se marier entre eux. Ils doivent manger les restes et n'ont pas le droit de marcher dans les rues du village en dehors de leur travail. Ils doivent pouvoir être reconnus et ne peuvent dissimuler leur vile origine. Enfin, ils polluent les autres classes de la société. (Deliège, 1995, p. 25)

Quoique la situation de ces « ancêtres des dalits » ait évolué depuis l'écriture des lois du *Manusmṛti*, les dalits demeurent, dans l'esprit de certains, toujours soumis à des contraintes similaires, notamment en matière de commensalité. Deliège (2004) émet l'hypothèse que les relations sociales ne sont plus aujourd'hui régies par une conception des groupes comme purs/impurs, mais plutôt, par le statut que possède le groupe qui l'inscrit dans un rapport dominant/dominé. Ainsi, même s'il arrive que les règles anciennes – par exemple de commensalité – ne soient pas respectées, il est généralement accepté que les individus de hautes castes soient considérés avec respect et que les dalits leur manifestent soumission et humilité (p. 162-163).

Mis à part la très ancienne désignation de *candala*, deux autres termes – *harijan* et *scheduled castes* – sont employés plus récemment pour référer aux « soi-disant intouchables »⁴. *Harijan*, qui signifie « enfants de Dieu », est le mot inventé et utilisé par l'ancien premier ministre Mahatma Gandhi dans les années 1930, qui souhaitait instituer un terme neutre et non offensant pour référer aux groupes sociaux situés au plus bas de la hiérarchie sociale. *Harijan* est toutefois jugé paternaliste par plusieurs et n'est pas retenu, particulièrement dans le nord de l'Inde, où l'influence du juriste, politicien et activiste dalit B. R. Ambedkar est considérable. Ambedkar, qui s'opposait fermement à Gandhi sur le sujet des castes⁵, a préféré les termes *scheduled castes* –

⁴ Certains dalits, lorsque devant utiliser les termes « intouchable » ou « basses castes », vont ajouter le préfixe « soi-disant », symbolisant leur rejet de ces notions.

⁵ Rappelons-nous que Gandhi a défendu une version renouvelée de l'ordre des castes, affirmant que cet ordre devait être compris comme représentant une « écologie spirituelle » (Patton, 2003, p. 188). Béteille (2002) affirme : « Writing in the 1920s and 1930s, Mahatma Gandhi represented the moral order of Hindu society in terms of *varna*, and still hoped that it could be revived and renovated for the benefit of all. » (p. 68) Pour ces raisons, entre autres, plusieurs membres de basses castes s'opposant à Gandhi n'ont pas voulu retenir ce terme.

terme qui est également adopté par le gouvernement indien depuis 1936⁶ – et dalit. Les communautés politiquement actives qui suivaient la pensée d'Ambedkar ont donc adopté les mêmes expressions (Deliège, 1995, p. 31).

Selon le recensement de 2011, le Panjab est l'État où l'on retrouve la plus haute proportion de dalits, ceux-ci représentant 29% de la population totale. Au total, on dénombre 166 635 700 dalits en Inde, ce qui représente 16% de la population, toujours selon les données du dernier recensement (<http://censusindia.gov.in/>). Il importe toutefois de souligner – et Deliège le mentionne à maintes reprises – que les dalits ne constituent pas un groupe uni. Ainsi, bien que l'on puisse croire que s'ils se rassemblent, il leur sera facile d'acquérir un pouvoir politique suffisant pour faire avancer leur cause, la solidarité entre dalits demeure très limitée et « dans chaque région, les intouchables sont divisés en de nombreuses castes [...] qui sont fortement endogames et mettent parfois beaucoup de soin à éviter tout contact et toute relation avec leurs semblables. » (p. 18)

Ceci nous mène à définir ce qui est aujourd'hui traduit par caste : les *jāti*. La notion de *jāti* revêt un sens bien différent de la notion de *varṇa*. Marriott et Inden (1985) l'associent au terme « genre », qui est utilisé dans des contextes variés pour désigner un groupe partageant certaines caractéristiques :

“One of the commonest words for genus in most Indian languages, *jāti*, is derived from an Indo-European verbal root meaning « genesis », « origin », or « birth ». It is applied to any species of living things including gods and humans. Among humans, *jāti* can designate a distinct sex, a race, a caste, or a tribe ; a population, the followers of an occupation or a religion, or a nation.” (dans Quigley, 2012 [1999], p. 5)

Le concept de *jāti* n'est donc pas fixe : un *jāti* peut référer à divers groupements d'individus dans diverses circonstances. Bétéille (2002) mentionne qu'un chercheur s'affairant à recenser les castes d'une région sera déçu de s'apercevoir qu'il est pratiquement impossible de comparer les diverses catégories de *jāti*, celles-ci référant

⁶ Le terme « *depressed classes* » était utilisé auparavant (Deliège, 1995, p. 30).

pour les individus en question parfois à un groupe religieux (jaïn, sikh, chrétien, musulman, etc.), parfois à un groupement ample pouvant englober plusieurs sous-catégories (*harijan*, *scheduled caste*, *ādivāsi*⁷, etc.), ou parfois, à un groupe dont les membres pratiquaient traditionnellement la même profession et que le chercheur occidental considère généralement comme un *jāti* (*chamar*, *arora*, *jat*, *labana*, *mazhabi*, etc.) (p. 66).

De manière stricte, le *jāti* peut donc être défini comme « une sorte de corporation professionnelle réunissant les membres d'un même métier d'une région donnée. » (Boisvert dans Granger et *al.*, 2013, p. 310) Souvent, le nom d'un *jāti* réfère à une profession, comme cela est le cas pour les *chamar*, le terme « *chamar* » signifiant littéralement « cordonnier ». Cette définition est toutefois trop rigide pour notre recherche et nous donnerons aux *jāti* une signification plus large, à caractère politique.

Il faut d'abord mentionner que les *jāti* peuvent contester leur place dans l'ordre des *varṇa*, alors que l'ordre des quatre *varṇa*, lui, est fixe. Deliège (1995) explique à ce sujet que les groupes désireux d'améliorer leur statut vont souvent changer le nom de leur *jāti*, marquant ainsi une rupture avec leur *jāti* d'origine : « les noms de castes sont des indicateurs importants de l'idéologie des castes. Ce n'est pas un hasard si les castes qui entreprennent une lutte pour améliorer leur statut commencent aussi par changer leur nom. » (p. 31) Cette considération est au cœur de notre recherche puisque les ravidassias proviennent à l'origine tous du *jāti chamar*⁸ et ont, depuis quelques décennies, commencé à référer à eux-mêmes comme des ravidassias, souhaitant ainsi se libérer de la connotation péjorative associée à leur caste d'origine, c'est-à-dire de la caste *chamar*.

⁷ Aborigènes.

⁸ Certains peuvent également avoir préalablement considéré que leur *jāti* se nommait Ad Dharmi (signifiant « religion originelle »), qui est un mouvement politico-religieux précédant le mouvement ravidassia. Nous développerons sur l'Ad Dharm dans le troisième chapitre. Les membres du *jāti* Ad Dharmi sont aussi issus du *jāti chamar*.

Tous les *jāti* s'inscrivent dans l'ordre des *varṇa*, ou, dans le cas des dalits, y sont subordonnés dans ce qui constitue une cinquième catégorie. Il arrive qu'un *jāti*, désireux de rehausser son statut par rapport aux autres *jāti*, revendique une appartenance à un *varṇa* plus élevé que celui auquel il est généralement associé (Jaffrelot, 2011, p. 455). De ce fait, il n'est pas toujours évident de définir la structure hiérarchique des *jāti*, comme l'affirme Bêteille (2002) : « The disparate assemblage of clans, sects, castes, tribes, religious communities, and linguistic groups that can all, according to context and situation, pass as *jatis* fits at best awkwardly into the clear and symmetrical design of the four *varnas*. » (p. 89)

Ceci nous mène à une autre considération importante : le *jāti* le plus influent d'une région ne provient pas nécessairement du *varṇa* brahmane (Srinivas, 1956, p. 496). Il faut donc distinguer « *varṇa* dominant » de « *jāti* dominant » puisqu'il arrive souvent que le *jāti* dominant d'une localité provienne du *varṇa kṣatriya* ou *vaiśya*. C'est le cas au Panjab, où le *jāti* qui exerce la plus grande influence est celui des *jat*, malgré le fait que les membres de celui-ci soient traditionnellement des cultivateurs et donc, situés dans le quatrième *varṇa* (Puri, 2003, p. 2694). Les hiérarchies entre les divers groupes répondent donc davantage à une logique locale qui est distincte dans chaque région (Deliège parle d'un « arrangement local ») et ne constituent pas un système de référence uniformisé dans la totalité de l'Inde (Deliège, 2004, p. 30).

En bref, le *jāti*, renvoie à un groupement d'individus considérés comme ayant des qualités et une identité communes. Cette identité est distincte de celle des autres, et ceci est visible par le fait que les différents groupes respectent des règles telles l'endogamie et la commensalité⁹. Chaque *jāti* possède également des coutumes qui lui sont propres (régime alimentaire particulier, occupations traditionnelles, habits distinctifs, etc.). L'identité d'un *jāti*, partagée par tous ses membres, est donc présente même lorsqu'elle n'est pas visible et en ce sens, elle relève principalement d'un

⁹ Alors que de plus en plus, la commensalité n'est pas respectée par certains individus de hautes castes (Deliège, 2004, p. 161), l'endogamie est généralement toujours respectée. Pour Deliège, « il ne peut y avoir de castes sans règle d'endogamie ou sans tendance vers cette dernière. » (p. 105).

sentiment d'appartenance subjectif fondé sur le partage d'une histoire et d'une culture internes (Béteille, 2002, p. 66).

Cette considération nous mène à introduire deux notions importantes dans notre recherche : la sanskritisation, processus par lequel un *jāti* adopte des pratiques traditionnellement réservées à des castes plus élevées dans le but de rehausser son propre statut ; et la substantialisation, processus par lequel un *jāti* se recentre sur lui-même et entre en concurrence avec les autres *jāti*. Nous verrons ici que, dans l'Inde contemporaine, les castes se transforment bien plus qu'elles ne s'effacent (Béteille, 2002, p. 80) et que, de ce fait, « jātis are renegotiated even as they are reestablished, and so too are the bodily and geographical relationships inherent in them. » (Patton, 2003, p. 193)

Sanskritisation

On attribue généralement la paternité du concept de sanskritisation au sociologue indien M. N. Srinivas (1956). Il décrit comme suit ce processus :

“A low caste was able, in a generation or two, to rise to a higher position in the hierarchy by adopting vegetarianism and teetotalism, and by Sanskritizing its ritual and pantheon. In short, it took over, as far as possible, the customs, rites, and beliefs of the Brahmins” (p. 481).

La sanskritisation réfère donc à l'adoption de pratiques rituelles, de coutumes et de valeurs typiquement associées au *varṇa* brahmane par les *jāti* non-brahmanes à des fins d'amélioration du statut social. Ce processus doit être mis en œuvre sur une longue période de temps, parfois pour plusieurs générations. À plus court terme, les habitudes de vie de la caste qui domine localement (souvent non-brahmane) peuvent également être imitées par les groupes subordonnés dans le but de rehausser leur statut (p. 496). Cette démarche de sanskritisation est généralement efficace puisque la hiérarchie sociale du système des castes est justifiée par une hiérarchie des pratiques : « not only do the various castes form a hierarchy, but the occupations practiced by them, the various items of their diet, and the customs they observe, all form separate

hierarchies. » (p. 483) En transformant ses pratiques, un *jāti* modifie donc la façon dont les autres le perçoivent et peut ainsi parvenir à améliorer son statut.

Toutefois, Srinivas mentionne que pour les *jāti* dalits, il est très difficile de franchir la barrière de l'intouchabilité. Bien qu'il arrive que la sanskritisation participe à une amélioration de leur statut social au sein des communautés dalits, il est très rare qu'elle parvienne à transformer considérablement leur statut¹⁰ (p. 493).

Aussi, puisque l'une des caractéristiques principales du système des castes est la prépondérance du groupe, un individu ne peut se sanskritiser par lui-même en modifiant ses propres pratiques. C'est tout son groupe d'appartenance – celui dans lequel il est né – qui doit entreprendre le processus pour que chacun de ses membres parviennent à bénéficier d'un meilleur statut (p. 493). Cela dit, il n'est pas assuré qu'un *jāti* arrive à améliorer son statut social par une sanskritisation de ses habitudes de vie. Srinivas soutient que pour « justifier » sa place revendiquée dans le système des castes, un *jāti* doit être en mesure de *s'appuyer sur un mythe approprié*. Ceci signifie que son histoire collective doit concorder avec le statut qu'il vise acquérir. L'estime des autres groupes sera accordée si et seulement si le nouveau mythe d'origine est cohérent et parvient à être accepté de tous (p. 492). Nous retiendrons cet élément clé de la sanskritisation comme essentiel à notre recherche, la figure de Ravidas participant à la redéfinition du mythe d'origine des communautés *chamar*.

Mais l'aspect rituel lié aux traditions brahmaniques n'est pas la seule voie de l'amélioration du statut social. En effet, Srinivas souligne que le processus de sanskritisation se vit la plupart du temps conjointement avec l'acquisition d'un pouvoir politique plus grand et l'amélioration du statut socioéconomique. La dimension religieuse est essentielle, mais les dimensions politique et économique sont, elles aussi, intrinsèquement liées à la sanskritisation. Srinivas souligne que l'acquisition de

¹⁰ Il en est de même pour les *śūdra*. Srinivas mentionne que ce sont surtout les *jāti* des *varṇa kṣatriya* et *vaiśya* qui parviennent à améliorer leur statut social par la sanskritisation (p. 493).

pouvoir dans l'une de ces trois sphères entraîne généralement une augmentation du pouvoir dans les deux autres (p. 483).

Ce concept tel que développé par Srinivas dans les années 1950 est toujours utilisé aujourd'hui pour faire l'analyse des mouvements sociaux en Inde. Il a d'ailleurs été employé, plus récemment, par le politologue Christophe Jaffrelot, lors de recherches sur les populations *chamar* du nord de l'Inde. Jaffrelot (2013) y note que « la sanskritisation témoigne en elle-même de l'aspiration des basses castes à une forme d'ascension sociale. » (p. 26) Tout comme Srinivas, il souligne que ce processus (particulièrement présent, selon lui, dans le nord de l'Inde) ne constitue pas un moyen pour les dalits et les *śūdra* de lutter contre l'idéologie même du système des castes ; il crée plutôt des petits groupes d'intérêts qui ne font que fissurer davantage les *jāti* : « [Sanskritisation] contributed decisively to the divisions of the lower castes according to the mechanisms of "graded inequality" » (Jaffrelot, 2011, p. 457). Se centrant uniquement sur leur propre statut, les *jāti* ne parviennent pas à se mobiliser en tant que grande communauté de dalits partageant des intérêts communs. Ce processus témoigne des transformations récentes du système des castes, nous rappelant, comme nous l'avons vu, que celui-ci s'adapte bien plus qu'il ne s'efface en Inde contemporaine.

Il est évident que les notions de *varṇa* et de *jāti* ont évolué depuis la colonisation de l'Inde et son entrée dans la modernité. Si l'aspect rituel des dynamiques de castes tend à s'estomper, les castes demeurent tout de même un repère important de la vie sociale indienne, et c'est dorénavant son aspect politique qui paraît primer. Jaffrelot (2013) affirme en ce sens que la caste aujourd'hui « s'apparente à un groupe d'intérêt défendant ses propres valeurs [...] et doté d'associations de défense corporatistes, voire de partis politiques. » (p. 30). Ainsi, l'identité de *jāti* est souvent mobilisée lors d'élections pour faire valoir les intérêts d'une communauté, que ceux-ci soient matériels (avantages économiques) ou non matériels (valeurs). Des associations de *jāti* sont également mises sur pied afin de soutenir les diverses communautés, tant dans la

vie quotidienne que dans les luttes politiques. Les *jāti* sont aujourd'hui visiblement omniprésents dans la sphère politique :

“The loyalties of caste are used for the mobilization of political support in a number of ways: by a generalised appeal to caste sentiment, by activating network of kinship and marriage, and by the organized activities of caste associations. [Caste is also used] for the mobilization of political support during elections and in between elections” (Béteille, 2002, p. 86)

Cette considération semble trouver une résonnance particulièrement forte dans le cas du *jāti* ravidassia, qui, loin de n'être qu'un mouvement religieux, se constitue sur la base de valeurs communes (égalité, respect) et de revendications politiques (accès à l'éducation, luttes contre la pauvreté, etc.).

En gardant en tête la manière dont nous définissons les notions d'identité ethnique et de caste, nous aborderons maintenant le troisième concept qui occupe une place centrale dans notre recherche : la religion. Bien que définir ce concept ne soit pas une tâche facile, nous tenterons d'attirer l'attention sur quelques-uns de ses principaux attributs, ce qui nous permettra de mieux comprendre le sens que celle-ci revêt pour les communautés ravidassias.

1.1.3. Religion

La religion dans notre recherche est intrinsèquement liée au concept de caste tel que nous venons de le définir. En effet, la religion ravidassia émerge des sikhs de la caste *chamar*. Ravidas, qui était lui-même de cette caste, est ainsi placé au cœur du culte religieux de ceux qui se revendiquent de la religion ravidassia. En mettant l'accent sur l'influence et la prééminence de Ravidas à son époque, les ravidassias témoignent de l'importance qu'ils accordent au mythe d'origine de leur communauté religieuse, communauté qui prend aussi la forme d'un *jāti*. Pour cette raison, nous avons choisi de retenir la définition de la religion formulée par la sociologue française Danièle Hervieu-Léger (1997), qui inscrit le phénomène religieux dans son attachement à la

tradition. La transmission et la filiation étant des notions au cœur du concept de *jāti*, comprendre la religion dans son lien avec la tradition nous apparaît fort éclairant.

Hervieu-Léger postule que l'existence d'un groupe est précédée par un « ordre du monde » englobant des savoirs, des valeurs, des pratiques, des traditions et des comportements dans lesquels les membres d'un groupe se reconnaissent, et que c'est en se référant à cet ordre du monde que chaque individu arrive à faire sens de ses expériences quotidiennes. La religion est donc ce qui produit un « code de sens » permettant à une communauté d'établir et de maintenir une cohérence sociale (p. 123-125). La religion est dès lors une « expérience significative et une expérimentation de sens », dans la mesure où « les expériences quotidiennes qui plongent les individus dans le chaos, sont rapportées à un ordre immuable, nécessaire et préexistant aux individus et au groupe eux-mêmes » (p. 125).

En ce sens, ce sont principalement le rôle ainsi que le sens de la religion ravidassia qui seront étudiés. Notre question de recherche s'inscrit tout à fait dans la perspective d'Hervieu-Léger, dans la mesure où nous nous interrogeons sur le lien entre les expériences quotidiennes des ravidassias et leur opposition à certains principes religieux du sikhisme, dans un contexte où la réinterprétation de la religion sikhe apparaît comme nécessaire pour parvenir à faire sens des expériences quotidiennes. Ainsi, comme pour Harjot Oberoi, nous étudierons la religion en tant que phénomène qui peut s'incarner dans le quotidien de chacun de ses membres : « religion is not a cognitive system, a set of dogmas, alone ; it is a meaningful experience and experienced meaning. » (Victor Turner dans Oberoi, 1994, p. 305) Cette définition est complémentaire à celle d'Hervieu-Léger (1993), qui avance également que les croyances religieuses sont des convictions qui « trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent. » (p. 105)

Ces définitions nous semblent tout à fait pertinentes pour comprendre la fonction de la religion pour une communauté. Tout de même, nous retenons une définition plus

générale de la religion, celle de Lambert (1991), qui en cerne trois caractéristiques principales :

- 1) l'existence postulée de deux “mondes”, de deux ordres de réalité, ou encore d'une entité qui dépasse les limites de la condition humaine ;
- 2) l'existence d'une communication symbolique entre les hommes et cet autre monde ou entité ;
- 3) l'existence de formes de communalisation. (p. 81)

Les deux premières caractéristiques sont bien évidemment présentes chez les ravidassias, et cela a été visible lors de nos visites hebdomadaires au temple Shri Guru Ravidass. La récitation des hymnes du *Gurū Granth Sahib* par les *rāgī*¹¹, la prière quotidienne (*Ardās*) et la distribution du *karāh prashād*, un « pouding sacré » investi du *gurū* ; tous ces éléments rituels représentent diverses formes de communication symboliques avec Dieu, désigné par le nom *Har* par les ravidassias. Il existe également des formes de communalisation, comme à Montréal, où un lieu de culte spécialement dédié à la communauté ravidassia est établi. À Montréal comme ailleurs, cette troisième caractéristique est particulièrement importante puisqu'elle permet une forme d'*empowerment* collective des communautés ravidassias par son regroupement autour d'intérêts communs, véhiculés dans les messages et les actions entreprises au temple.

Cette forme de communalisation nous informe sur des conflits internes à la religion sikhe et sur l'existence de divisions entre diverses communautés ayant des racines dans le sikhisme. Encore une fois, il nous semble essentiel ici de mettre l'accent sur la notion de frontières – cette fois-ci religieuses – qui délimitent un ensemble de croyances et de valeurs qui seraient propres à la religion des communautés ravidassias et qui les distingueraient des sikhs, d'où leur décision de s'établir en un lieu distinct. À ce sujet, nous retenons la définition du sociologue Gary Bouma (2007), qui conçoit les frontières religieuses de la manière suivante :

“Conflict presupposes the existence or declaration of boundaries. This requires knowing who the “other” is, identifying the enemy and declaring the boundary

¹¹ Musiciens réchant les hymnes du *Gurū Granth Sahib* lors des cérémonies religieuses au temple.

between us and them. Competition and conflict both require the drawing of lines, taking offence at someone or something, and declaring the other to be wrong, morally inferior, or theologically in error.” (p. 192-193)

Par la notion de *frontières*, les trois concepts définis dans cette section – identité ethnique, caste et religion – sont reliés. Maintenant que nous comprenons mieux le sens donné à chacun d’entre eux dans notre recherche, appliquons-nous à exposer le cadre théorique par le biais duquel nous étudierons l’identité ravidassia.

1.2. Cadre théorique

Dans cette section, nous tisserons des liens entre les concepts présentés et présenterons la perspective théorique adoptée pour l’étude de l’identité sociale et religieuse des communautés ravidassias. Celle-ci est constructiviste, suivant principalement la ligne de pensée de Barth, Juteau, Nagel et Hervieu-Léger.

D’abord, nous voulons souligner que l’appartenance de caste sera étudiée comme une appartenance à un groupe ethnique. Comme nous l’avons vu, les divers *jāti* partagent des coutumes, des traditions et des mythes qui leur sont propres. Ainsi, « the idea always is that the members of a *jati* share some qualities in common which give them a distinctive identity that is somehow present even when it is not visible. » (Béteille, 2002, p. 66) Puisqu’ils partagent une croyance en une même communauté d’origine, les membres d’un même *jāti* ont, pour reprendre Juteau, une croyance en des « ancêtres communs », trait essentiel du groupe ethnique. L’appartenance à un *jāti* est donc une appartenance ou une identité que nous qualifierons, dans cette recherche, d’ethnique.

Bien que l’appartenance au *jāti* soit jugée héréditaire¹², nous avons vu qu’il est toujours possible pour des groupes d’individus de créer de nouvelles catégories ou

¹² Comme nous l’avons vu précédemment avec Nagel (1994), les groupes ethniques sont toujours le fruit d’une construction sociale, même si celui-ci se fonde principalement sur la base de caractéristiques biologiques pouvant être considérées comme objectives. C’est le sens attribué à ces caractéristiques dans un contexte donné qui les rend importante dans la définition identitaire : « Whether ethnic divisions are built upon visible biological differences among populations or rest upon invisible cultural and ideational

renégocier leur place dans le système social. Dans cette perspective, l'étude du mouvement des frontières d'un *jāti* peut nous renseigner sur la manière dont les membres d'une communauté perçoivent leur identité. Les transformations des frontières du *jāti chamar* ayant conduit à la création d'un nouveau *jāti* dit ravidassia pourra donc nous renseigner sur l'identité des ravidassias et, plus encore, comme le mentionne Deliège, sur les « aspirations sociales »¹³ de ce groupe.

Dans notre recherche, nous comprenons donc l'identité ethnique et l'identité de caste selon une perspective constructiviste et relationnelle. Nous mettons l'accent sur deux éléments principaux : d'abord, l'identité ethnique est le fruit d'une *construction sociale* où un individu est influencé par un groupe qu'il influencera à son tour (Juteau, 1999, p. 89) ; ensuite, l'identité ethnique est *interactive* puisqu'elle relève de l'organisation sociale des différences (Barth, 1969, p. 6).

Si, pour Barth et Juteau, la culture se distingue de l'ethnicité, elle en est toutefois l'un des éléments clés. C'est par la culture que les groupes ethniques (et la conscience ethnique) peuvent prendre forme, puisque par la culture nous sommes socialisés ; par la culture, nous apprenons à penser, à agir :

C'est parce que nous sommes tous le produit du même groupe ethnique que nous nous unissons, la même force ayant exercé son influence sur notre caractère. Le groupe ethnique se traduit dans l'ethnicité de l'individu, cette dernière n'étant rien d'autre que la manifestation de la détermination qu'opère le groupe ethnique en chacun de nous. (Otto Bauer, repris par Juteau, p. 88)

C'est donc par la socialisation que l'identité ethnique est transmise : « on ne naît pas ethnique, on le devient », affirme Juteau. Ce processus de socialisation a lieu, pour la sociologue, principalement au sein de la famille, dans la répétition de gestes par les proches et par la transmission de certaines valeurs (p. 89). Ces gestes et ces valeurs peuvent être liés à la religion, qui constitue l'un des principaux marqueurs de l'identité

distinctions, the boundaries around and the meanings attached to ethnic groups reflect pure social constructions. » (p. 167-168)

¹³ Deliège (1999) mentionne que pour améliorer leur statut social, les *jāti* vont généralement d'abord adopter un nouveau nom, symbolisant leurs aspirations sociales (p. 16).

ethnique. De plus, Boisvert (2012) remarque que « le temple [est] un vecteur d'expression et de transmission de la culture » (p. 154). L'ethnicité étant le fruit d'une transmission, il nous semble qu'il soit tout à fait approprié d'étudier le phénomène religieux dans son attachement à la tradition (suivant Hervieu-Léger) pour comprendre son rôle dans la définition identitaire des ravidassias.

Suivant la perspective constructiviste adoptée, il importe donc d'être à l'affût des transformations possibles au niveau des frontières ethniques, mais également, au niveau des frontières religieuses. Ainsi, comme le souligne Bouma (2007), « religious labels and boundaries may shift in response to events and political change. » Les groupes religieux agissent donc de la même manière que les groupes ethniques, c'est-à-dire en reformulant constamment leur position par rapport aux autres groupes en fonction du contexte social, économique et politique dans lequel les groupes religieux évoluent. La religion, tout comme l'identité ethnique, est donc construite socialement dans un rapport aux autres :

“Ethnicity is the product of actions undertaken by ethnic groups as they shape and reshape their self-definition and culture ; however, ethnicity is also constructed by external social, economic, and political processes and actors as they shape and reshape ethnic categories and definitions.” (Nagel, 1994, p. 152)

Ainsi, bien que des traits objectivement identifiables puissent encourager le sentiment d'appartenance à l'égard d'un groupe et être à la source de la production de l'identité ethnique, il est essentiel de s'intéresser aux caractéristiques subjectives produisant l'identité d'un groupe, tels ses intérêts matériels et non matériels, l'interprétation de son histoire collective et, comme nous l'avons soulevé plus tôt, sa place dans l'ordre social (c'est-à-dire dans le rapport de domination). Oberoi (1994) résume bien ce que nous entreprendrons de faire, en insistant sur l'importance de considérer « equally the whole historical process by which a cohesive community of believers comes to be produced, consolidated and reproduced through a cultural fusion of texts, myths, symbols and rituals with human bodies and sentiments » (p. 4).

CHAPITRE II

PORTRAIT IDENTITAIRE DES COMMUNAUTÉS SIKHES

2.1. Qui est un sikh?

Maintenant que nous comprenons mieux de quelle manière s'articulent identité, caste et religion, il nous apparaît important de situer les frontières de l'identité ethnique des communautés sikhes et ravidassias afin d'apprivoiser ces groupes au cœur de notre recherche. Comme nous avons convenu que les frontières ethniques sont variables dans le temps et selon les contextes, nous étudierons principalement – suivant les conseils de Juteau (1999) – l'érosion et la multiplication des frontières délimitant les contours de ces groupes, qui déterminent les critères d'inclusion et d'exclusion des membres (p. 35). Nous soulèverons au passage quelques problématiques liées à la manière dont se définissent ces groupes, qui nous permettront de saisir les enjeux identitaires principaux auxquels ils font face.

Dans ce chapitre, c'est à l'identité sikhe que nous nous intéresserons. Nous verrons que diverses sous-appartenances traversent les communautés sikhes, notamment l'appartenance au Khalsa¹ et l'appartenance de caste². En étudiant la production de l'identité sikhe à travers ces deux sous-appartenances, nous serons en mesure de saisir les raisons ayant motivé les ravidassias à se regrouper entre eux et à adopter un culte quelque peu différent du culte sikh traditionnel. Nous comprendrons que, provenant de

¹ Un sikh du Khalsa est un sikh orthodoxe qui adopte l'orthopraxie prescrite par le code de conduite sikh (*Rahit Maryādā*).

² Ces deux catégories présentées nous apparaissent être les plus pertinentes dans le cadre de notre étude. Toutefois, il existe de nombreuses autres sous-appartenances qui influent sur la production de l'identité au sein de la communauté sikhe, par exemple l'appartenance de sexe, l'appartenance régionale (au Panjab indien, au Panjab pakistanais, à un État indien ou à un pays de la diaspora), l'appartenance au mouvement nationaliste, etc. Bien que nous n'abordions pas l'entièreté de ces sous-appartenances, nous souhaitons rappeler que les communautés sikhes (que nous mettrons toujours au pluriel, afin de faire valoir leur diversité) ne sont pas homogènes : elles sont traversées par les diverses sous-appartenances des individus qui la constitue. Pour une analyse plus approfondie des rapports d'appartenance multiples influençant sur la production de l'identité sikhe, voir McLeod (1992 [1989]), *Who is a Sikh ? The problem of Sikh Identity*, p. 105-121.

la caste *chamar* et n'étant traditionnellement pas initiés dans le Khalsa (l'appartenance au Khalsa est, dans nombre de cas, liée à l'appartenance de caste), leurs sous-appartenances – à la fois *chamar* et non-Khalsa – ne sont généralement pas valorisées au sein des communautés sikhes, les poussant hors de celles-ci³.

La question « Qui est un sikh ? » a fait couler beaucoup d'encre dans les études sikhes. Nous ne tenterons pas ici de répondre à cette question, plutôt, nous soulèverons quelques problématiques liées aux définitions historiques proposées par l'autorité sikhe. Rappelons que nous considérons, dans cette recherche, l'appartenance et l'identité ethniques comme le fruit d'une auto-détermination, et ce, même si nous cernerons certains traits partagés et certaines caractéristiques généralement jugées importantes au sein des communautés sikhes. Ainsi, la section qui suit cherche d'abord et avant tout à exposer les croyances et les pratiques qui sont généralement acceptées comme faisant partie de la religion sikhe, d'un point de vue normatif. Avant de procéder à l'analyse de la définition qui fait autorité aujourd'hui, commençons par faire un survol du sens donné à l'identité sikhe au cours de l'histoire.

2.1.1. Définitions dans l'histoire

L'appartenance à la communauté sikhe lors de son émergence au XV^e siècle et de son développement aux XVI^e et XVII^e siècles est intrinsèquement liée à la lignée des *gurū* humains. En effet, les *gurū* sont considérés par les sikhs comme les seuls véhicules de la parole divine. Alors que l'existence de la présence mystique du *gurū* dans le *Gurū Granth Sahib* et le *Gurū Panth* n'a été proclamée qu'à la mort du dernier *gurū* humain en 1708, il n'est possible, avant cette date, de se rapprocher de Dieu (*Akāl Purakh*⁴) et d'atteindre la libération spirituelle que par la grâce du *gurū* humain⁵

³ Voir l'entrevue avec Amanbir, l'un de nos répondants ravidassias. *Infra*, p. 161.

⁴ Signifie l'« Un éternel » (Fenech, 2002, p. 135).

⁵ Le principal mantra des sikhs (*mūl mantar*), répété à la fin des cérémonies religieuses au *gurdwārā*, reconnaît que la voie du *gurū* constitue le seul véhicule permettant de se rapprocher de l'*Akāl Purakh* : « Il existe un Être. Il a pour nom Vérité. Il/Elle est le [seul] créateur. Il/Elle ne connaît ni la peur ni l'intimité. Éternel, au-delà du temps, Il/Elle n'a ni forme, ni incarnation. Il/Elle existe par soi-même. [Il/Elle ne peut être connu] que par la grâce du *gurū*. » (*Ādi Granth*, dans Fenech, 2002, p. 140).

(Fenech, 2002, p. 140). Ainsi, à cette époque, les premiers disciples des *gurū* se reconnaissent principalement par leur adhérence aux enseignements du premier *gurū*, Nānak, et de ses successeurs, qui partagent sa vision. Ces disciples formaient alors le Nānak-*panth*⁶, c'est-à-dire la communauté suivant les enseignements de Nānak :

To be a Sikh at the beginning of the seventeenth century meant adherence to the Nanak-panth. This involved a professed veneration for Guru Nanak, continuing obedience to his legitimate successors, and regular association with others who acknowledged the same loyalty. (McLeod, 1992 [1989], p. 23)

D'après les travaux d'Oberoi (1994), il était alors possible de s'identifier de diverses manières et d'arborer plusieurs identités simultanément sans que cela ne pose problème : « most Sikhs moved in and out from multiple identities grounded in the local, regional, religious and secular loyalties. » (p. 24) Selon les contextes, il était donc possible de référer à soi-même comme faisant partie du Nānak-*panth*, ou bien, comme adhérent à une autre religion (et dans la majorité des cas, comme adhérent à l'hindouisme). C'est d'ailleurs de cette façon que Matringe (2008) définit la communauté sikhe d'alors :

[Les frontières du *panth*] étaient assurément floues : si un noyau dur s'en tenait strictement aux enseignements de Nānak, beaucoup continuaient à fréquenter le temple hindou et à participer aux cérémonies traditionnelles de l'hindouisme ; quelques-uns allaient à la mosquée ou sur des tombes de saints musulmans. (p. 69)

Ce n'est qu'au début du XVIII^e siècle, lorsque le dernier *gurū* sikh nommé Gobind Singh institue l'ordre du Khalsa, que des frontières religieuses plus précises définissant l'identité sikhe sont tracées. Il importe toutefois de situer cet événement marquant dans son contexte. L'ordre du Khalsa, signifiant littéralement « l'ordre des purs », est institué alors que l'Inde est sous l'emprise de l'Empire moghol. Les non-musulmans du

⁶ Le terme *panth* (signifiant « chemin », « voie ») désigne une communauté qui croit en une même lignée spirituelle. Juergensmeyer (1982) définit le terme *panth* comme « a fellowship of those who revere a lineage of spiritual authority. » (p. 2) McLeod (2009) ajoute que le terme a une signification particulière pour les sikhs, puisqu'il est employé pour désigner la communauté sikhe en elle-même : « The Sikh community is the Panth just as Christians constitute the Church. » (p. 154)

pays sont alors persécutés et plusieurs sont convertis de force. Deux des dix *gurū* sikhs sont même exécutés par les Moghols après avoir refusé d'adopter l'islam, dont le père de Gobind Singh, *gurū* Tegh Bahadur⁷. Pour le dixième *gurū*, il devient donc primordial que sa communauté s'affaire activement à lutter contre l'injustice et l'oppression moghole pour protéger les traditions religieuses menacées tels le sikhisme et l'hindouisme. C'est ainsi qu'il institue l'ordre du Khalsa : les sikhs qui feront partie de cet ordre seront des plus braves, ils seront ceux qui accepteront de combattre pour ces nobles causes (McLeod, 1992 [1989], p. 26). L'historien J. S. Grewal (2011) ajoute qu'à l'époque où Gobind Singh institue le Khalsa, ceux qui prennent l'initiation sont considérés comme les « vrai sikhs » et devraient pouvoir être reconnus en tout temps : « The Sikhs of the Guru were to be differentiated from the rest of the world and only those who followed the Guru's rahit [code] would be his true Sikhs. » (p. 236) L'histoire légendaire de son institution témoigne de la bravoure et du dévouement attendus des sikhs du Khalsa.

L'histoire raconte qu'ayant rassemblé une foule de dévots pour la fête de *Baisākhī*⁸ de 1699, *gurū* Gobind Singh aurait, à la surprise générale, demandé que cinq hommes se sacrifient en guise de preuve de leur loyauté. Événement inattendu, puisqu'aucun *gurū* à cette date n'avait exigé pareille rançon. Malgré tout, on raconte que cinq dévots auraient tour à tour accepté cet honneur moyennant leur vie et auraient été rassemblés sous un chapiteau, hors de la vue de tous. En fait, tout ceci n'était qu'une mise en scène : le bruit sourd de décapitations ayant été entendu et une épée ensanglantée ayant été présentée à la vue de tous, c'est seulement une fois la foule confondue qu'il leur aurait révélé que chacun avait été épargné. Achievant de rassurer les fidèles en leur révélant que les sacrifiées n'étaient nulle autre que des chèvres et qu'aucun homme

⁷ L'historiographie sikhe raconte que *gurū* Tegh Bahadur s'est livré aux Moghols de son propre gré, après avoir conclu avec l'empereur Aurangzeb le pari suivant : si les Moghols parvenaient à le convaincre de se convertir à l'islam, il ne s'opposerait pas à ce qu'Aurangzeb convertisse les brahmanes hindous de la région du Cachemire. S'étant ainsi livré aux Moghols et ayant incessamment refusé la conversion, il est finalement décapité par Aurangzeb. Deux sikhs parviennent à récupérer son corps et le rapportent à son fils, Gobind Singh, alors âgé de neuf ans (Matringe, 2008, p. 92-95).

⁸ Nouvel an du calendrier Panjabi.

n'avait réellement payé de son sang cette requête inhabituelle, les cinq volontaires ont immédiatement reçu les honneurs de ce qui constituait en fait la première initiation de sikhs dans l'ordre du Khalsa : ils ont bu du même bol l'*amrit*⁹ et mangé du même plat le *karāh prashād*¹⁰. Celui qui était à ce jour le dixième *gurū* a ensuite été lui-même initié par ses cinq fidèles nouvellement *amritdhari*¹¹, que l'on nomme aujourd'hui les cinq bien-aimés (*pañj piāre*). Ceux-ci lui ont fait boire et manger à même ce qu'ils venaient de partager. *Gurū* Gobind Singh énonce ensuite une série de règles (*rahit*) que tout sikh « pur », c'est-à-dire choisissant d'entrer dans le Khalsa, doivent respecter quotidiennement (McLeod, 1992 [1989], p. 28 ; Matringe, 2008, p. 101). Encore aujourd'hui, c'est cette scène, symbolique de l'égalité entre tous les sikhs et de la dévotion dévolue au *gurū*, que l'initiation dans le Khalsa reproduit, en l'honneur de ce jour où cinq membres de la communauté sikhe ont consacré leur lien d'appartenance.

Depuis lors, chaque homme et chaque femme choisissant de prendre l'*amrit* s'engage à respecter, à la suite de la cérémonie d'initiation (*amrit sanskār*¹²), une discipline stricte dont les préceptes seraient inspirés des règles énoncées par Gobind Singh lors de l'institution du Khalsa. Ces règles constituent le *rahit*¹³, c'est-à-dire le code de conduite indiquant la façon dont les sikhs du Khalsa se doivent de vivre. Celles-ci vont de la récitation quotidienne de prières à l'interdiction de consommer du tabac, en passant par l'adoption du nom de famille Kaur (princesse) pour les femmes et

⁹ Signifie « nectar d'immortalité ». Il s'agit d'une eau sucrée investie du *gurū*, qui a été mélangée à l'aide d'une épée à double tranchant (*khanda*) (McLeod, 1997, p. xi).

¹⁰ Mélange à part égales de farine, de beurre et de sucre, qui est investi du *gurū*. Il est aujourd'hui l'offrande que les sikhs reçoivent lors de leurs visites au *gurdwārā*. La concoction du *karah prashad* doit être accompagnée de la récitation d'hymnes du *Gurū Granth Sahib* et juste avant de le distribuer, il doit être touché par un couteau cérémoniel (*kirpan*). Il symbolise l'appartenance à une famille universelle. (Cole et Singh Sambhi, 1978 [1995], p. 66).

¹¹ Désigne « celui qui a pris l'*amrit* », c'est-à-dire celui qui est initié dans l'ordre du Khalsa (McLeod, 2009, p. xxviii). L'*amrit* désigne le « nectar d'immortalité » ou l'ambrosie, une eau sucrée utilisée dans le rituel d'initiation dans le Khalsa (*amrit sanskar*). Lors de ce rituel, les personnes initiées doivent boire l'*amrit* d'une même coupe, symbole de leur fraternité dans cet ordre (Matringe, 2008, p. 356).

¹² L'*amrit sanskār* reproduit le fil des événements de 1699 où *gurū* Gobind Singh a institué le Khalsa. Cinq *amritdhari* représentant les *pañj piāre* sont chargés de donner l'*amrit* et le *karah prashad* à l'initié, rappelant le moment où cinq bien-aimés ont initié leur *gurū* (Matringe, 2008, p. 278).

¹³ Ce mot provient du terme « *rahaṇā* » qui signifie « vivre » (McLeod, 1992 [1989], p. 30).

Singh (lion) pour les hommes. Suivant l'*amrit sanskār*, chaque *amritdhari* s'engage à porter en tout temps cinq marques de son appartenance à la communauté, symboles que l'on nomme les « cinq K » (*pañj kakār*), puisque tous leurs noms commencent par la lettre K en Panjabi. Ces marques d'appartenance prescrites sont les suivantes :

1. *Kesh* : les cheveux et la barbe non coupés ;
2. *Khanga* : un petit peigne porté dans les cheveux symbolisant, avec le *kesh*, la discipline spirituelle ;
3. *Kachera* : un caleçon symbolisant la modestie et la droiture morale ;
4. *Kara* : un bracelet de fer ou d'acier porté au poignet droit symbolisant l'union avec Dieu ;
5. *Kirpan* : une petite dague portée près de la ceinture symbolisant la dignité, le respect de soi et la défense des opprimés (Cole et Singh Sambhi, 1978 [1995], p. 134).

Il faut se rappeler que l'Inde est alors dominée par l'Empire moghol. Témoigner publiquement et à tout moment de son allégeance au sikhisme est, dans ce contexte, perçu comme un geste de grande bravoure et comme une preuve de son dévouement sincère à sa religion. Si l'ordre du Khalsa n'est pas créé spécifiquement pour normaliser l'identité sikhe, il participe indirectement à la genèse d'une identité qui demeure particulièrement valorisée au sein des communautés sikhes¹⁴. Il trace, toujours aujourd'hui, l'essentiel de ce que de la tradition suivie par les sikhs orthodoxes tient pour fondamental. L'histoire légendaire de son institution marque l'importance du dévouement que doivent avoir les sikhs pour leur communauté religieuse, de même que l'importance de valeurs telles que le courage et l'égalité. Être *amritdhari* constitue ainsi la preuve qu'un individu possède des qualités qui sont valorisées par la

¹⁴ L'identité Khalsa est aussi encouragée par les britanniques qui annexent le Panjab en 1849 et valorisent les identités religieuses qui sont solidement établies : « Les Britanniques avaient leur idée du "vrai sikh", fondé sur une idéologie de la pureté à l'œuvre dans le concept de "races martiales" de l'ethnologie coloniale. » (Matringe, 2008, p. 153) Faisant ainsi la promotion de l'identité sikhe à travers l'identité Khalsa, les Britanniques vont contribuer à réaffirmer les frontières de l'identité religieuse sikhe autour du Khalsa (Peter van der Veer dans Gera Roy, 1994, p. 55-56).

communauté et par le *gurū*. De ce fait, cette identité est souvent considérée comme supérieure et est demeurée, depuis lors, valorisée au sein des communautés sikhes (Gera Roy, 2011, p. 90). Le Khalsa devient un idéal : « Khalsa claims to represent all that is right and true in the teachings of the Gurus. [...] Only in the Khalsa ideal does one find the fullness and the fulfilment of what Guru Gobind Singh intended his followers to be. » (McLeod, 1992 [1989], p. 47)

L'institution de cet ordre crée évidemment une division entre les sikhs du Khalsa qui suivent le *rahit* et ceux qui ne le suivent pas : « non-Khalsa Sikhs sustain a separate identity precisely because they decline to observe some key features of the standard Rahit. » (p. 30) Ainsi, depuis l'institution du Khalsa, définir où se situent les frontières de l'identité sikhe se complexifie. Cette identité doit-elle être représentée par l'identité du Khalsa ou peut-elle inclure ceux qui se définissent comme sikh mais qui ne sont pas *amritdhari* ? Cette question, sur laquelle nous reviendrons dans la partie qui suit, est aujourd'hui toujours controversée au sein des communautés sikhes.

En ce qui a trait à ceux qui suivent cette orthodoxie, un problème important s'impose toutefois : il n'existe pas de forme écrite du *rahit* tel qu'il a été prononcé par le dernier *gurū* lors de l'institution du Khalsa qui puisse être directement liée à ses paroles. La première tentative de mettre le *rahit* par écrit remonte milieu du XVIII^e siècle, alors que Gobind Singh est décédé depuis 1708. Sous sa forme écrite, le *rahit* est appelé *rahit-nama*. On recense neuf *rahit-nama*, dont le plus récent est rédigé en 1950 (McLeod, 1992 [1989], p. 37). Ne pouvant être historiquement reconnus comme les paroles du dernier *gurū*, ces *rahit-nama* nous informent plutôt sur la manière dont des règles particulières encadrant l'identité du Khalsa étaient comprises par leurs auteurs à l'époque où elles ont été mises par écrit, sans toutefois pouvoir se revendiquer de la réelle autorité du *gurū* (p. 30). Tout de même, le dernier *rahit-nama*, connu sous le nom de *Sikh Rahit Maryādā*, fait autorité aujourd'hui. C'est ce code de conduite qui est respecté par les sikhs orthodoxes du Khalsa.

Avant d'aborder les détails du *Rahit Maryādā*, il nous semble important de s'arrêter sur la définition d'un sikh formulée en 1879 par le mouvement de réforme sikh de la Singh Sabha¹⁵, qui souhaitait circonscrire de manière plus marquée l'identité sikhe afin que celle-ci se distingue clairement des autres religions, et particulièrement, de l'hindouisme. Pour se faire, la Singh Sabha mise sur la promotion d'une identité fortement liée aux traditions des sikhs du Khalsa. Les frontières définissant l'identité sikhe sont alors rigoureusement tracées lorsqu'à la fin du XIV^e siècle, la Singh Sabha affirme qu'être un sikh signifie être dans l'ordre du Khalsa (p. 62). Un sikh est alors défini comme suit :

“one who fully subscribe to the Five Ks, visit only what is define exclusively as Sikh shrines, consider his *rites de passage* according to the prescribe rituals, and do not consume prohibited foods.” (Oberoi, 1994, p. 25)

Bien que cette définition soit particulièrement stricte, elle est, jusqu'au début du XX^e siècle, largement acceptée des sikhs. En associant la communauté sikhe à la communauté du Khalsa, McLeod (1992 [1989]) est d'avis que l'identité sikhe à cette époque « had been defined with a precision never before achieved. » (p. 62)

Il n'en demeure pas moins qu'en excluant une majorité de sikhs, cette définition est considérablement problématique. La question de la place attribuée aux sikhs non-Khalsa n'ayant pas été réglée par la réforme de la Singh Sabha, elle fera à nouveau l'objet de débats lorsque l'instance de gestion des *gurdwārā*, le Shiromanī Gurdwārā Parbandhak Committee (SGPC), sera investi de la tâche de redéfinir le *rahit* pour le rendre plus actuel et complet. Dans sa publication du *Sikh Rahit Maryādā*, le SGPC propose donc en 1950 une définition générale d'un sikh, qui est, plus de 65 ans plus tard, toujours celle qui fait autorité (p. 95). Nous aborderons les problématiques liées à

¹⁵ Ce mouvement naît d'une peur de voir la communauté sikhe diminuer considérablement ou se transformer de manière trop radicale suite à l'annexion du Panjab par les britanniques. C'est principalement la conversion au christianisme de quatre étudiants sikhs en 1873 qui justifie la mise sur pied de la Singh Sabha. On cherche alors à définir et faire la promotion de valeurs « typiquement sikhes », notamment par le biais de l'éducation, de publications et de discours religieux (McLeod, 2009, p. 191-192).

cette définition dans la section suivante, puis proposerons des catégories d'analyse qui nous permettront de mieux comprendre diverses manières dont est généralement exprimée l'identité sikhe eu égard à l'orthopraxie imposée par le Khalsa.

2.1.2. Définition actuelle : problématiques et enjeux

La définition générale d'un sikh contenue dans le *Rahit Maryādā* est la suivante :

un sikh est celui qui croit dans l'Un éternel (*Akal Purakh*), dans les dix *gurus* sikhs (de Nanak à Gobind Singh), dans le *Guru Granth Sahib*, dans les œuvres des dix *gurus* et dans leur enseignement, dans la cérémonie d'initiation *khalsa* instituée par le dixième Seigneur (Guru Gobind Singh), et ne croit en aucune autre doctrine religieuse. (*Rahit Maryādā* traduit par Fenech, 2002, p. 134)

En ce qui a trait à cette définition, McLeod (1992 [1989]) soulève quelques problématiques. Il rappelle d'abord que le *Rahit Maryādā* ne représente pas, en théorie, une réelle autorité religieuse pouvant statuer sur les conditions nécessaires et suffisantes de l'identité sikhe, puisque bien qu'il se réclame du *rahit* énoncé par *gurū* Gobind Singh lors de l'institution du Khalsa, il n'est pas possible d'y relier les règles contenues avec les paroles du *gurū*. La seule autorité religieuse sikhe qui soit authentique aujourd'hui réside en la présence mystique du *gurū* contenue dans le *Gurū Granth Sahib* et dans le *Gurū Panth*, et celle-ci ne peut apporter une réponse concrète à la question (p. 77).

La notion de *Gurū Panth* soulève également quelques questionnements. Lorsque Gobind Singh proclame qu'après sa mort, l'autorité du *gurū* résidera dans le *Gurū Granth Sahib* (jusqu'alors appelé *Ādi Granth*, c'est-à-dire « livre premier ») et dans la communauté rassemblée (*Gurū Panth*), faisait-il référence à la communauté des sikhs du Khalsa telle qu'il venait de la définir ou à la communauté sikhe dans son sens large, c'est-à-dire englobant tous ceux qui s'identifient comme tels ? Peut-on présumer aujourd'hui que la présence mystique du *gurū* se manifeste dans un groupe de sikhs

non-Khalsa¹⁶ ? Pour le SCPG, il est clair que le *Gurū Panth* ne réfère qu'à la communauté de dévots du Khalsa. En effet, le *Rahit Maryādā* le définit comme suit : « The Guru Panth (Panth's status of Guruhood) means the whole body of committed baptized Sikhs. This body was fostered by all the ten Gurus and the tenth Guru gave it its final shape and invested it with Guruhood. » (Article 23) Ceci nous rapporte à la question de l'autorité : le SGPC doit-il aujourd'hui être reconnu comme l'autorité religieuse suprême, pouvant légiférer sur les frontières de l'identité sikhe ?

Outre le SGPC, il existe quelques autres entités qui détiennent une part de l'autorité au sein de la communauté sikhe et qui pourraient apporter un éclairage sur les questions identitaires. Notamment, les *sant*, ces hommes religieux ayant acquis un statut important par leurs capacités à transmettre les enseignements et préceptes sikhs, exercent une influence souvent considérable sur certaines communautés sikhes, particulièrement en milieu rural indien (McLeod, 1992 [1989], p. 102). L'assemblée des *pañj piāre*, un groupe de cinq membres de la communauté choisis pour représenter les sikhs, détient aussi une part de l'autorité en ce qui a trait aux affaires religieuses. Toutefois, lors de grands débats, leur autorité facilement contestée. Ainsi, pour McLeod, si l'on cherche une autorité religieuse crédible pouvant régler une fois pour toutes les grandes questions relatives à l'identité sikhe, nous ne serons que déçus : « if, therefore, we seek an authority which will deliver an accurate and sufficient definition of a Sikh, our search will produce several results and consequently no result. » (p. 104)

La conclusion à laquelle nous aboutissons est la suivante. Depuis la fin de la période des *gurū* humains, l'autorité religieuse sikhe a généralement cherché à valoriser l'identité Khalsa comme représentant l'identité sikhe par excellence. Toutefois, plusieurs s'identifient au sikhisme, mais ne font pas partie du Khalsa. Ceux-ci partagent généralement les mêmes croyances que les sikhs du Khalsa. Leur appartenance au sikhisme ne sera généralement pas contestée par les sikhs orthodoxes

¹⁶ Pour une plus ample discussion sur le sujet de la définition du *Gurū Panth*, voir McLeod, 1975, p. 37-58.

si leurs croyances s'accordent avec la définition générale d'un sikh contenu dans le *Rahit Maryādā*. Si un groupe d'individu se réclamant du sikhisme met de l'avant des croyances qui divergent de cette définition, il sera généralement désigné comme une secte (c'est-à-dire comme étant en rupture avec la tradition) (Matringe, 2008, p. 284).

La définition d'un sikh contenue dans le *Rahit Maryādā* est, tout de même, essentiellement une affirmation de l'orthodoxie du Khalsa (McLeod, 1989, p. 69). En formulant qu'un sikh doit « croire dans la cérémonie d'initiation Khalsa instituée par le dixième Seigneur », le *Rahit Maryādā* met l'accent sur le devoir de reconnaître la valeur spirituelle de cet ordre, sans pour autant affirmer qu'être sikh implique nécessairement l'initiation : « although it is certainly saying that the Khalsa form should be the standard vision of the Sikh identity, it does not yet disqualify those who are outside the Khalsa. » (McLeod, 1992 [1989], p. 96) Cette définition, plus souple que celle proposée par la Singh Sabha, accommode donc un plus grand nombre d'individus se définissant comme sikh et est, de ce fait, la plus largement acceptée aujourd'hui.

2.2. Identités sikhes multiples : quelques catégories d'analyse

Si l'on observe, comme le propose Juteau, le mouvement des frontières délimitant l'identité sikhe, on peut apercevoir deux éléments d'analyse importants. D'abord, le Khalsa, institué alors que les sikhs formaient déjà une communauté religieuse à part entière, n'a pas toujours été représentatif de l'identité sikhe. Avant *gurū* Gobind Singh, les premiers sikhs, alors désignés comme les *Nānak-panthi*, se reconnaissaient par leur adhérence aux enseignements de la lignée des *gurū* humains. Bien que le Khalsa soit d'une grande importance pour plusieurs sikhs depuis son institution par le dernier *gurū*, son degré d'importance varie pour chaque membre de la communauté et pour plusieurs, il n'est pas essentiel d'être un sikh du Khalsa pour se définir comme un sikh. En fait, les sikhs *amritdhari* ne constituent aujourd'hui qu'une minorité de la

communauté sikhe, y représentant approximativement 15% des membres¹⁷ (McLeod, 2009, p. xxviii). L'identité Khalsa ne peut donc pas, de ce fait, être considérée comme le porte-étendard de l'identité sikhe. De l'étude du mouvement des frontières définissant l'identité sikhe, nous retenons plutôt l'importance de la croyance dans les enseignements des *gurū*, en tant que véhicules de la voix d'un Dieu unique, l'*Akāl Purakh*.

Mais ce que l'étude des frontières de l'identité sikhe nous a également permis de constater, c'est le prestigieux statut que l'initiation dans le Khalsa a conservé depuis son institution en 1699. Ceci nous informe sur les dynamiques internes des communautés sikhes. Il nous semble en fait que la dichotomie entre l'identité Khalsa et l'identité non Khalsa, qui engendre d'incessants débats identitaires au sein des communautés sikhes, témoigne de l'existence de frontières internes multiples délimitant des sous-ensembles d'appartenance nés de rapports de pouvoir au sein même du sikhisme. Alors que nous venons de définir, dans les pages précédentes, l'identité sikhe au niveau macro (au sens donné par Barth), c'est-à-dire telle qu'elle est conçue par les instances d'autorité, nous proposons maintenant de faire l'analyse des identités sikhes au niveau médian, c'est-à-dire au niveau des diverses communautés d'appartenance au sein du sikhisme. En formulant des catégories nous permettant de saisir l'éventail des identités sikhes, nous pourrons, dans la partie suivante, mieux cerner les enjeux relatifs à l'appartenance à divers sous-groupes, ce qui nous mènera éventuellement à comprendre l'émergence de l'identité ravidassia faisant l'objet de notre étude. Parce que non seulement l'identification au Khalsa varie en force selon les individus qui, individuellement, font le choix de suivre ou non l'orthodoxie, mais l'appartenance à cet ordre est également souvent liée à l'appartenance de caste : certaines castes font traditionnellement partie du Khalsa alors que d'autres non. Dans cette section, nous nous intéresserons donc à ces deux sous-catégories identitaires

¹⁷ McLeod (2009) nous rappelle qu'il s'agit d'une estimation. Aucune statistique n'existe à ce sujet.

sikhes, soit celle relative à l'appartenance au Khalsa et celle relative à l'appartenance de caste.

2.2.1. Identités relatives au Khalsa

McLeod (1992 [1989]) propose cinq catégories pour définir les différentes manières d'être sikh. Dans les sections précédentes, nous avons déjà défini une première catégorie, soit celle regroupant les sikhs initiés dans le Khalsa, que l'on désigne comme *amritdhari*. La principale distinction entre les sikhs *amritdhari* et les autres sikhs réside en ce que tout *amritdhari* est tenu de suivre le *Rahit Maryādā* dans son entièreté, alors que les autres groupes n'ont aucune obligation à cet égard. Ainsi, la plupart des sikhs non-*amritdhari* ne suivent pas ou ne suivent qu'en partie le contenu du code en ce qui a trait aux sections qui concernent la discipline personnelle (par exemple, porter les cinq K) et les obligations rituelles (c'est-à-dire les cérémonies religieuses qui doivent être célébrées dans la vie d'un sikh, telle l'initiation dans le Khalsa) (p. 31). L'orthodoxie sikhe est donc représentée par les sikhs *amritdhari*.

Il est toutefois possible de suivre le *Rahit Maryādā* dans son entièreté sans avoir été initié dans le Khalsa. Par exemple, plusieurs sikhs qui aspirent à devenir *amritdhari* vont s'imposer toutes les règles du Khalsa avant de prendre l'initiation afin de s'assurer d'être prêts à entrer dans l'ordre. D'autres vont choisir de ne suivre que les règles de la discipline personnelle qu'ils jugent être les plus importantes. Celles-ci incluent le plus souvent l'interdiction de se couper les cheveux et l'interdiction de consommer du tabac. Ces sikhs, qui ne sont pas initiés, mais qui respectent certains aspects du *Rahit Maryādā* dont l'interdiction de se couper les cheveux, sont appelés *keshdhari*, c'est-à-dire « celui qui porte ses cheveux non coupés » (McLeod, 2009, p. 110). Les *keshdhari* sont difficilement différenciables des *amritdhari* puisqu'ils arborent généralement les mêmes marques de leur appartenance à la communauté sikhe. Souvent, ils sont considérés par leurs pairs comme des membres du Khalsa à part entière : « The Kes-dhari demonstrates his or her attachment to Khalsa norms by maintaining its most conspicuous feature and for this reason can presumably be

regarded as someone who believes in the virtue of proceeding to full Khalsa membership. » (McLeod, 1992 [1989], p. 96)

Il est également possible d'avoir été initié dans le Khalsa, mais d'avoir commis une faute grave (*kurahit*) ayant entraîné la perte de son statut d'*amritdhari*. Les membres de cette catégorie de sikhs, désignés comme *patit* (signifiant « apostat », « renégat »), devront être initiés à nouveau s'ils désirent être considérés comme des sikhs du Khalsa. Bien qu'il arrive rarement qu'un sikh soit officiellement déclaré comme *patit*, le terme est communément utilisé pour désigner un individu ayant commis une faute importante (McLeod, 2009, p. xxviii-xxix).

Les deux dernières catégories sont celles qui désignent les sikhs qui n'arboient pas de symboles religieux visibles et qui se coupent les cheveux. Le premier groupe est appelé *sahajdhari*, terme qui signifie communément dans les communautés sikhes « celui qui adopte lentement ». Les *sahajdhari* sont ceux qui progressent tranquillement vers « l'idéal » du Khalsa. Ils reconnaissent le caractère « suprême » de cet ordre, même s'il est possible qu'ils n'en fassent jamais partie.

La dernière catégorie définie par McLeod est celle des sikhs *mona*, c'est-à-dire « rasés ». Ceux-ci conservent un lien hérité avec la tradition sikhe, mais ne font pas partie du Khalsa. Ils portent parfois le nom Singh et Kaur, témoignant de leurs liens ancestraux avec le Khalsa, mais font le choix de ne pas prendre l'*amrit* (p. 97). Leur appartenance à la communauté sikhe n'est pas visible et plusieurs membres de ce groupe ne chercheront pas à s'initier dans le Khalsa au cours de leur vie ou même à tendre vers le *rahit*. C'est à cette dernière catégorie que plusieurs sikhs ravidassias peuvent être associés, les membres des communautés ravidassias ne prenant traditionnellement pas l'initiation et se coupant généralement les cheveux. Le terme *mona* a toutefois une connotation péjorative aujourd'hui (p. 97) et pour cette raison, nous parlerons surtout dans ce mémoire des sikhs Khalsa (*amritdhari*, *keshdhari* et *patit*) et des sikhs non-Khalsa (*sahajdhari* et *mona*).

Il est tout de même important de distinguer ces diverses catégories, puisqu'elles nous renseignent sur l'existence d'une hiérarchie de sous-ensembles identitaires au sein des communautés sikhes, avec au sommet les *amritdhari*. Le fait que le terme *mona* revête une connotation négative ne fait qu'illustrer davantage notre propos. Mais ces sous-appartenances identitaires telles que nous les avons développées ne sont pas uniquement représentatives des diverses attitudes qu'un individu adopte à l'égard de l'orthodoxie Khalsa : elles concordent également, dans nombre de cas, avec des appartenances de caste qui sont à la source de rapports de pouvoir entre les divers groupes.

2.2.2. Identités relatives à la caste

Les rapports de castes au Panjab se déploient de manière bien différente qu'ailleurs d'après les sociologues Surinder Jodhka (2004) et Harish K. Puri (2003). Jodhka souligne que celle-ci ne répond ni à la logique traditionnelle hindoue ni à des règles semblables à d'autres régions de l'Inde. Selon lui, la caste existe au Panjab comme catégorie identitaire bien plus que comme idéologie religieuse, d'où la transformation de ses dynamiques inhérentes (p. 165). La caste n'est donc pas pour lui une logique hiérarchique au sens où elle constitue une organisation sociale. Plutôt, la caste en tant que catégorie identitaire est liée au pouvoir d'un groupe et du fait même, à une inscription dans un rapport dominant/dominé. Elle est donc réellement ce qui constitue un groupe ethnique tel que nous l'avons défini, inscrivant un groupe dans un rapport social de domination, constituant une catégorie identitaire et représentant les intérêts communs d'un groupe – les plus importants à souligner ici étant ceux relatifs à l'accès au pouvoir¹⁸ (p. 189).

Dans tous les cas, il est reconnu que les rapports de caste au Panjab fonctionnent selon une logique qui est propre à cette région. On n'y retrouve donc pas une logique

¹⁸ Suivant cette interprétation de la caste, nous ne parlerons pas de la « hiérarchie des castes », mais plutôt, de rapports de pouvoir et de rapports de domination, qui sont plus représentatifs des dynamiques de castes Panjabies.

« traditionnelle », où les brahmanes « purs » seraient situés au sommet, les *śūdra* « impurs » au bas et les dalits « intouchables » complètement à l'extérieur de l'ordre des *varṇa*. Au Panjab, des castes comme les khatri, les arora et les ahluvalia (du *varṇa kṣatriya*) sont considérés au-delà des castes brahmanes, et les jat (du *varṇa śūdra*), au-delà des *khatri*, des *arora* et des *ahluvalia* (Gera Roy, 2011, p. 95). Puri affirme que le développement de cette logique des castes particulière est intrinsèquement lié à l'évolution de la communauté sikhe au Panjab :

“The evolution of the Sikh community proceeded through a complex dynamics of interaction between religious principles, tribal cultural patterns of the dominant caste of jats and their power interests. This resulted in the evolution of a Sikh caste hierarchy, distinct from and parallel to that of the Hindu caste system.” (p. 2693)

Ce sont donc les sikhs de la caste *jat* qui détiennent la part principale du pouvoir du Panjab et qui, du fait même, dominent les différents groupes sikhs, ceci même si, étant traditionnellement des cultivateurs, ils se situent théoriquement dans le dernier *varṇa*, celui des *śūdra*. Détenant la majorité des terres cultivables et administrant nombre d'instances politiques, le pouvoir qu'ils exercent dans la province – particulièrement dans les milieux ruraux, où ils sont représentés en plus grand nombre qu'en ville – les mène à être l'une des communautés les plus respectées de la région (p. 2693). Comme le résume bien McLeod (1975), « in terms of status no Jat feels inferior or downtrodden. » (p. 96)

Pour comprendre l'hégémonie des *jat* au Panjab et dans le sikhisme, il faut se tourner vers l'histoire de l'État, comme le mentionne Puri. Les données historiques suggèrent que les *jat* ont été attirés par l'idéologie égalitariste prônée par les *gurū* sikhs dès l'époque des premiers *gurū* (McLeod, 1975, p. 10). Possédant de nombreuses terres et étant plutôt nombreux, les *jat* étaient déjà à cette époque une caste importante au Panjab. Ils accordaient peu d'importance au statut des brahmanes, ce qui a contribué à les attirer vers les *gurū*. (Puri, 2003, p. 2694). Selon McLeod (1975) les *gurū* ont volontairement valorisé la caste *jat* puisque leurs attitudes en matière d'égalité

concordaient avec leurs enseignements. Les *jat*, qui intègrent alors le *gurū-panth* en grand nombre, influencent à leur tour le développement de la religion sikhe, notamment, par leurs traditions martiales et leur usage régulier d'armes (p. 10). À l'époque du sixième *gurū*, c'est-à-dire au début du XVII^e siècle, les membres de cette caste représentent une majorité dans le *panth*. Les *gurū*, conscient de cette influence, auraient donc « considéré ces tendances culturelles comme la norme » (Fenech, 2002, p. 149), mettant en valeur de telles attitudes et contribuant à renforcer le pouvoir de cette caste¹⁹ (McLeod, 2000, p. 62-63).

Il ne fait pas de doute que les traditions des *jat* ont influencé le développement du sikhisme. Mais, plus particulièrement, leur mode de vie a exercé une influence particulière sur la formation du Khalsa, les prescriptions exigées par l'entrée dans cet ordre concordant de manière marquée avec les conventions *jat* traditionnelles (McLeod, 2000, p. 61). Ainsi, Matringe (2008) soulève que « des symboles comme les cheveux longs et l'épée retinrent de rejoindre le Khalsa bien des brahmanes et des Khatriis [...]. Par contre, ils correspondaient tout à fait à la pratique des Jāts, qui forment aujourd'hui l'essentiel du Khalsa. » (p. 103)

L'identité sikhe orthodoxe est donc fortement influencée par les traditions des *jat*. Ceux-ci, adhérant au sikhisme depuis ses débuts et ayant participé activement aux luttes et aux combats militaires pour assurer la préservation de cette religion lors de conflits, se considèrent comme des « sikhs nés » (Gera Roy, 2011, p. 95). Leur appartenance au sikhisme est telle, qu'un *jat* du Panjab est toujours considéré comme un sikh, qu'il arbore les symboles religieux du Khalsa ou non. Ceci n'est toutefois pas le cas pour les autres groupes de castes qui s'identifient au sikhisme :

¹⁹ McLeod (2000) souligne que l'influence des *jat* sur le développement de la communauté sikhe, bien qu'évidente, n'est pas exclusive. Plusieurs traditions qui ne sont pas liées aux traditions *jat* (notamment celles mises de l'avant par Nānak, tel la méditation [*nām simaran*] et l'égalité [*paṅgat*], qui sont issues du mouvement de dévotion de la *bhakti* sur lequel nous développerons plus tard) demeurent centrales dans le sikhisme et dans les idéaux du Khalsa (p. 62) : « [The Khalsa has] absorbed strong influences from its Jat connections [...] without renouncing its avowedly religious inheritance from the early Nanak-panth. » (p. 63)

“If a Jat cuts his hair, there is a strong likelihood that his claim to be a Sikh will continue to be recognised. If, however, any member of the Khatri/Arora/Ahluwalia group should do likewise, he will usually be treated thereafter as Hindu. The same is also true of Harijan Sikhs [Dalit Sikhs] except that in their case the alternative identity could conceivably be Christian.” (McLeod, 1992 [1989], p. 111)

Les *jat* sont doublement forts au sein du sikhisme, leur caste étant dominante au Panjab et leurs traditions s'accordant avec les traditions du Khalsa. Ainsi, plusieurs *jat* vont facilement adopter l'identité *amritdhari*. Ils forment d'ailleurs aujourd'hui une majorité au sein de cette catégorie (Matringe, 2008, p. 103). Les castes *khatri*, *arora* et *ahluwalia*, dont le pouvoir est moindre que celui des *jat* en milieu rural²⁰, adoptent plus fréquemment l'identité *sahajdhari*. Bien que les *sahajdhari* ne suivent pas le *rahit*, la tradition veut qu'un enfant de chaque famille *sahajdhari khatri*, *arora* ou *ahluwalia* soit initié dans le Khalsa, maintenant ainsi un lien avec cet ordre jugé suprême (McLeod, 2009, p. 176). Les brahmanes, qui correspondent dans l'hindouisme aux castes sacerdotales, n'exercent pas fonction de prêtre dans le sikhisme, où tous les individus peuvent être *granthi* au *gurdwārā*, conformément à aux principes égalitaristes qui y sont prônés. Ainsi, en contestant l'ordre social hindou, les *gurū* ont remis en doute le statut des brahmanes, reléguant du fait même leur position à un rang inférieur aux *jat* et aux *kṣatriya* (McLeod, 2000, p. 219). De plus, traditionnellement, les brahmanes ne s'initient pas dans le Khalsa. Finalement, les dalits, qui demeurent les castes les plus opprimées au Panjab, sont considérés comme des *mona*. Leur appartenance à la communauté sikhe n'est pas visible et il est d'habitude, pour ces communautés, de ne jamais prendre l'initiation au cours de leur vie²¹.

²⁰ En milieu urbain, ces castes sont parfois dominantes, puisque les *jat* y sont moins nombreux. Les familles *khatri* reconnues comme étant les descendants des *gurū* (tous les *gurū* étaient de cette caste) ont évidemment un statut supérieur et sont même vénérées (Matringe, 2008, p. 256).

²¹ Un sikh non-ravidassia du temple Shri Guru Ravidass de Montréal, provenant d'une basse caste non-dalit, nous a affirmé avoir outré les membres sa famille lorsqu'il leur a annoncé son intention d'entrer dans le Khalsa. Pour les membres de sa caste, l'initiation est appréhendée comme quelque chose d'« étranger », qui ne correspond pas au mode de vie de la communauté. Même s'ils ont finalement accepté la voie qu'il a choisi d'emprunter, ceci montre que si certains choisissent de ne pas entrer dans le Khalsa, ce n'est pas nécessairement qu'ils croient ne pas être en mesure de suivre le *rahit*. Pour

Au Panjab, les *jat* sont donc parvenus à acquérir un statut social élevé malgré leur position moindre dans l'ordre des castes hindou, tandis que les dalits sont demeurés au bas de l'échelle, étant toujours économiquement défavorisés et socialement opprimés. Leur relation de dépendance et de subordination face aux *jat* va contribuer à renforcer ce rapport de domination. En effet, les *jat*, qui possèdent la majorité des terres, ont historiquement employé les dalits comme travailleurs agricoles, s'imposant de ce fait comme leurs patrons. Les années 1960, qui sont marquées par la révolution verte au Panjab (l'agriculture y devient alors la principale activité économique, faisant de cet État le « grenier de l'Inde »), vont contribuer à accentuer cet écart de statut entre *jat* et dalits, enrichissant les propriétaires terriens aux dépens des travailleurs (Ram, 2007, p. 4070). Malgré une amélioration des conditions de vie des dalits dû à un meilleur accès à l'éducation, une migration vers les centres urbains et une diversification des opportunités d'emplois, ils sont toujours perçus par certains *jat* comme intérieurs (Puri, 2003, p. 2696). De plus, les dalits du Panjab et les dalits sikhs sont divisés en de multiples castes, contrairement aux *jat* qui sont majoritairement sikhs et dont les vertus traditionnelles sont représentées dans les idéaux du Khalsa. Ce faisant, le pouvoir numérique des dalits est restreint, ce qui contribue à leur maintien dans une position de subordination :

“Jats are jat Sikhs by caste, Khalsa or Singh by religion, martial by virtue of their being sturdy and important part of the armed forces in the past and even present, and landowners by virtue of their hold on cultivation. All these different identities reinforce each other and thus help jat Sikhs [...] to become the dominant caste in Punjab. Such a rare combination of powerful multiple identities and their concentration in a single caste as well as religion is conspicuous by its absence among the Dalits [...]. But unlike jat Sikhs, Dalits are sharply divided into 38 castes, scattered in different religions (Hinduism,

plusieurs, l'initiation ne fait tout simplement pas partie des rites de passages mis de l'avant par sa communauté. Tout de même, puisque l'identité Khalsa témoigne de son dévouement à sa religion et a été institué par le dernier *gurū* lorsque celui-ci voulait créer un ordre de « vrais sikhs », elle représente généralement l'identité sikhe « par excellence ». Enfin, nous pouvons dire que lorsqu'un sikh – de haute ou de basse caste – choisi de prendre l'initiation, il n'a jamais le sentiment de commettre une faute ou de régresser en matière spirituelle, et pour cette raison, nous pouvons affirmer que l'identité Khalsa est perçue (mais surtout, se perçoit) comme un idéal *de rigueur*.

Sikhism, Christianity and Buddhism), mostly landless, economically marginalised, socially oppressed and politically neglected.” (Ram, 2007, p. 4069)

Cette division des dalits en sous-groupes au sein du sikhisme restreint leur pouvoir numérique face aux *jat*, ce qui contribue à leur maintien dans une position de subordination²². Trois castes dalits sont plus importantes dans la communauté sikhe aujourd’hui. D’abord, les *chura* et les *mazhabi*, qui se regroupent dorénavant parfois en leurs propres lieux de culte sous la bannière de « *balmiki* » (Kaur Takhar, 2011b, p. 280). Les *chura* exercent traditionnellement les métiers d’éboueur, d’ouvrier ou de fermier. Les *mazhabi* quant à eux sont généralement les descendants de *chura* recrutés comme soldats lors de la colonisation, parvenus, par leur engagement dans l’armée, à rehausser quelque peu leur statut (Puri, 2003, p. 2695). Les *chamar*, qui font l’objet de notre recherche, constituent un troisième groupe de dalit important au sein du sikhisme. Certains *chamar* sikhs s’identifient aujourd’hui comme *ravidassia*, alors que d’autres s’identifient comme *ramdasia*. Ce dernier groupe accorde une importance plus marquée au quatrième *gurū*, Rām Dās (McLeod, 2000, p. 169). Des *chura* et des *chamar* ont donc émergé de nouvelles castes *mazhabi*, *balmiki*, *ravidasi* et *ramdasi* qui chercheront généralement à s’imposer comme supérieures les unes aux autres, démontrant clairement les divisions internes qui traversent les dalits. De nombreux *chamar* et *chura* se sont convertis au sikhisme au début du XX^e siècle, tout juste après que le mouvement de réforme de la Singh Sabha ait réitéré l’importance de l’égalité dans la religion sikhe et ait rejeté explicitement l’ordre des *varṇa*. Ces castes dalits aspiraient alors à un meilleur statut hors des frontières de l’hindouisme (Puri, 2003, p. 2693). Toutefois, nous verrons qu’à certains égards, leur statut ne s’est pas considérablement amélioré, d’où leur institution de lieux de culte séparés de ceux des sikhs.

²² Kaur Takhar (2014) souligne que la relation entre les *chamar* et les castes autres que les *jat* mérite d’être approfondie, puisque bien que le discours tenu par les *chamar* s’oppose principalement à l’hégémonie des *jat*, les membres de cette caste ne sont évidemment pas les seuls (et pas tous) à la source des discriminations vécues par les *chamar*. Elle rappelle de plus qu’il n’est pas rare que des *jat* militent activement pour déconstruire les rapports sociaux basés sur les castes, en prenant part à des conférences sur le sujet où en s’impliquant dans des organisations sikhes s’opposant aux castes (p. 119).

Nous comprenons donc que loin d'être une communauté homogène, les communautés sikhes sont traversées par diverses identités de caste et par une appartenance plus ou moins marquée aux traditions du Khalsa. Le fait d'être un sikh du Khalsa ou non, d'être un *jat*, un *khatiri* ou un *chamar* modifie le rapport au sikhisme de chaque sikh.

Avant de clore cette section, il nous semble important de souligner une dernière considération relative aux rapports de pouvoir au sein des communautés sikhes qui concernent le code de conduite des sikhs orthodoxes. Nous remarquons en effet que le *Rahit Maryādā* interdit à un sikh *amritdhari* de manger les restes de nourriture d'un sikh non-initié, sous peine de se voir exclus de l'ordre : « The following individuals shall be liable to chastisement involving automatic boycott [from the Khalsa]: [...] One who eats/drinks leftovers of the unbaptised or the fallen [*patit*] Sikhs » (*Rahit Maryādā*, Article 24q). Cette règle, qui nous rappelle étrangement les règles de commensalité établies dans l'ordre des *varṇa* hindou, illustre bien ce que nous défendons ici : le Khalsa crée une structure hiérarchique supplémentaire à celle des castes. Pour le sociologue Ronki Ram (2007), une « double hiérarchie » est en effet présente chez les sikhs, mais il n'est pas possible selon lui de parler d'une « hiérarchie des castes » puisqu'il n'y a pas à proprement parler d'orthodoxie brahmanique au sein des communautés sikhes (p. 4069). Ainsi, nous le rappelons, nous ne parlerons pas de hiérarchie, mais pensons toutefois toujours pouvoir parler de rapports sociaux de castes pour désigner les catégories identitaires *endogames* qui sont visiblement présentes au Panjab, précisément parce que l'endogamie y est généralement respectée (Matringe, 2008, p. 254) et parce que les catégories de caste façonnent toujours des rapports de domination. Tout de même, nous voulons souligner que l'interdiction unilatérale du partage de la nourriture entre les sikhs du Khalsa et les sikhs non-Khalsa nous paraît participer au maintien de ce qui s'apparente fort bien à une hiérarchie des castes, basée non pas sur l'orthodoxie brahmanique, mais plutôt sur l'orthodoxie Khalsa, et où se sont les *jat* qui adoptent le plus souvent l'orthodoxie. Enfin, nous l'affirmons comme

Matringe : « ce qui est évident, c'est que hiérarchie il y a parmi les sikhs aujourd'hui. » (p. 256)

2.3. Sikhisme et castes

L'identité sikhe est donc fragmentée, comme nous venons de la voir, par divers discours relatifs à l'orthodoxie et à la caste. Mais si le sikhisme a, depuis ses débuts, milité contre le système des castes hindou et fait de l'égalité l'un de ses principes fondamentaux, comment se fait-il que de telles dynamiques alimentent toujours les tensions au sein de cette religion ? Nous avons montré, dans le premier chapitre de ce mémoire, que l'exhaustivité était l'une des caractéristiques saillantes du système des castes : les dynamiques de caste concernent tous les Indiens, y avons-nous affirmé. Les sikhs ne représentant pas une exception à la règle, nous tenterons à présent de comprendre la forme que celles-ci prennent dans le sikhisme et la manière dont elles sont interprétées par les sikhs, compte tenu de leur rejet par les *gurū*. Nous nous intéresserons d'abord aux luttes menées depuis l'époque des *gurū* humains, puis émettrons quelques hypothèses sur les raisons de leur persistance. Nous pensons que malgré le fait que les castes aient été rejetées en tant que principe religieux, elles persistent en tant que convention sociale. Nous concluons cette section par une présentation des impacts du maintien de tels rapports sociaux sur les communautés sikhes et, plus précisément, sur les communautés dalits, ce qui nous mènera au cœur de notre sujet : le développement de l'identité et de la religion ravidassia.

2.3.1. Enseignements des *gurū* et luttes pour l'égalité

Plusieurs *gurū* ont soulevé dans leurs écrits l'inutilité du statut social et de la caste pour accéder à la libération (*mokṣa*). Le récit hagiographique du premier *gurū*, Nānak, est très évocateur à ce sujet. Ce récit, que l'on retrouve dans le *Purātan Janam-sākhī*²³, raconte que Nānak, allant prendre son bain dans la rivière Bein, est emporté par le courant. C'est alors qu'il entre en contact avec Dieu, l'*Akāl Purakh*. Ressurgissant de

²³ Signifie « anciennes preuves de naissance ». Il contient des biographies de Nānak, qui seraient, selon les historiens « plus près de la légende que de la biographie. » (Fenech, 2002, p. 143)

sa méditation dans les eaux du Bain trois jours plus tard, Nānak affirme « Il n'y a ni hindou, ni musulman ». Son message est clair : tous sont des créatures de Dieu, tous sont égaux devant Dieu (Matringe, 2012, p. 12). Le premier *gurū* s'oppose de ce fait à l'idéologie des castes qui conçoit les humains comme ayant des niveaux de pureté rituelle variés, les brahmanes étant plus purs, car plus près de la libération du cycle éternel des renaissances (*saṃsāra*) que les *śūdra* ou les dalits. Dans sa philosophie, Nānak met l'accent sur l'importance d'une démarche spirituelle intègre, qui se réalise à l'intérieur de soi-même et dont la méditation par la répétition du Nom divin (*nām simran*)²⁴ constitue la principale voie. Entreprendre une telle méditation permet de vaincre les passions de la triade cœur-esprit-âme (*man*)²⁵ en se détachant de son égo (*haumai*) et, éventuellement, de parvenir à la libération. À la suite de sa rencontre avec l'éternel *gurū*, Nānak part enseigner le Nom divin à travers l'Inde²⁶, mission dont l'*Akāl Purakh* l'avait lui-même investi. Ce faisant, il contribue à répandre le message de l'égalité de tous devant Dieu, en enseignant que les individus de tous les milieux peuvent se rapprocher du divin s'ils se dévouent honnêtement (Fenech, 2002, p. 141-142).

Les enseignements du premier *gurū* mettent sans aucun doute de l'avant des propos égalitaires qui contestent le système des castes hindou. Lorsque le cinquième *gurū* entame la compilation des écrits de ses prédécesseurs dans ce qui constituera l'*Ādi Granth*²⁷, on constate la clarté avec laquelle Nānak s'oppose aux castes dans son idéologie religieuse :

²⁴ L'une des formes que peut prendre cette méditation est la récitation collective d'hymnes (*kīrtan*), que l'on peut observer lors de visites au *gurdwārā*.

²⁵ Le terme *man* désigne l'enchevêtrement du cœur, de l'esprit et de l'âme. Il est communément utilisé en Inde pour référer à la fois à ces trois composantes (McLeod, 1997, p. xv).

²⁶ On raconte, toujours dans le *Purātan Janam-sākhī*, qu'il a parcouru l'Asie de l'État d'Assam à l'est jusqu'à La Mecque à l'ouest, et du Sri Lanka au sud jusqu'au Cachemire au nord, en passant par le Mont Sumeru, considéré comme le centre du monde dans la tradition hindoue (Matringe, 2012, p. 12).

²⁷ L'*Ādi Granth*, ou le « livre premier », est l'ancêtre du *Gurū Granth Sahib*. C'est seulement lorsque le dernier *gurū* humain investit l'*Ādi Granth* de la lumière de l'éternel *gurū* que celui-ci est désigné comme le *Gurū Granth Sahib*, c'est-à-dire le « livre sacré qui est le *gurū* » (McLeod, 2009, p. 2). Lorsque nous

“Worthless is caste and worthless an exalted name.
For all mankind there is but a single refuge.

Observe the divine light in a man and ask not his caste
For there is no caste in the hereafter. (*Ādi Granth*, traduit par McLeod, 1975, p. 85)

Caste and status are futile, for the One (Lord) watches over all.
If anyone exalts himself the true measure of his dignity will be revealed when his record is produced (in the Lord’s court).

We who have taken shelter in God are neither high, low, nor in between.
We are God’s servants.” (*Ādi Granth*, traduit par McLeod, 1968, p. 209)

Il ne fait aucun doute pour le premier *gurū* que ni le statut ni la renommée ne sont utiles à l’homme dans sa quête vers la libération. En fait, pour Nānak, tout ce qui contribue à flatter l’égo devrait être abandonné pour qu’un individu parviennent à se concentrer honnêtement sur sa démarche spirituelle : « Gurū Nānak emphatically condemned pride based upon caste status, notions of purity and contamination arising out of caste distinctions, and above all any suggestion that caste standing was either necessary or advantageous in the individual’s approach to God. » (McLeod, 1968, p. 209) Les enseignements de Nānak témoignent donc non seulement de l’inutilité sotériologique de la caste, mais aussi du fait qu’il peut être plus difficile pour un brahmane d’atteindre la libération puisque son statut social élevé risque de le mener à s’attacher au monde présent, l’empêchant de réaliser une démarche spirituelle profonde qui purifierait son cœur, son esprit et son âme.

Les hymnes du troisième *gurū* (1479-1574) dans l’*Ādi Granth* révèlent un message similaire. Amar Dās écrit : « When you die you do not carry your caste with you. / It is your deeds [and not your caste] which will determine your fate. » (traduit par McLeod, 1975, p. 85). C’est aussi à ce *gurū* que l’on attribue la création du *laṅgar* dans les *gurdwārā*. Le *laṅgar* est en quelque sorte le porte-étendard de la valeur d’égalité

référerons au livre sacré des sikhs avant la fin de la période des *gurū* humains, nous utiliserons donc le terme *Ādi Granth*.

prônée dans le sikhisme. En ce lieu, des dévots de tous les horizons sociaux vont cuisiner ensemble et partager un repas. Le partage de nourriture entre différentes castes n'étant pas commun en Inde à cette époque, l'institution du *laṅgar* est une innovation qui rompt avec la tradition. Pour mettre en évidence l'égalité de tous les êtres humains, tous sont tenus de manger ensemble assis sur le sol en rangées, au même niveau. Ainsi, le *laṅgar* constitue une réelle mise en pratique du principe de non-discrimination prôné par les enseignements des *gurū* : « there can be little doubt that the institution [of the *laṅgar*] was developed as a deliberate attack on the caste distinction » (McLeod, 1968, p. 210). De plus, tous sont encouragés à y exercer le *sevā*, un service rendu à la communauté. Servir la communauté de croyants constitue, depuis la proclamation du *Gurū Panth* par Gobind Singh, l'une des manières de se rapprocher du divin, puisqu'il s'agit d'un service rendu au *gurū* (McLeod, 1975, p. 44). Lors des cérémonies religieuses, tous sont donc encouragés à exercer le *sevā* au *laṅgar* pour offrir un repas aux fidèles sikhs, ou à quiconque se présente pour manger. Le *Rahit Maryādā* fait explicitement le lien entre le *sevā*, le *laṅgar* et les idéaux égalitaristes :

“The philosophy behind the Guru’s kitchen-cum-eating-house [*laṅgar*] is two-fold: to provide training to the Sikhs in voluntary service and to help banish all distinction of high and low, touchable and untouchable from the Sikh’s minds. All human beings, high or low, and of any caste or colour may sit and eat in the Guru’s kitchen-cum-eating-house. No discrimination on grounds of the country of origin, colour, caste or religion must be made while making people sit in rows while eating²⁸.” (*Rahit Maryādā*, Articles 21a et 21b)

L'institution du *laṅgar* par le troisième *gurū* est significative pour les sikhs, établissant une distinction fondamentale entre leurs communautés et les communautés hindoues en plus de participer à déconstruire les hiérarchies basées sur les castes dans l'esprit des fidèles. Un sikh du Khalsa qui respecte le code de conduite ne devrait donc pas faire de distinction de caste dans le *laṅgar* ou à aucun autre moment, s'il respecte

²⁸ Cet article conclut toutefois de la manière suivante : « However, only baptised Sikhs can eat off one plate. » Comme nous l'avons expliqué précédemment, nous pensons que cette règle contribue au maintien de rapports de pouvoir comparables à la hiérarchie des castes, plaçant les sikhs du Khalsa au-dessus des sikhs non-Khalsa. Les raisons derrière l'inscription d'une telle règle dans le *Rahit Maryādā* mériteraient d'être approfondies.

son code de conduite et les enseignements des *gurū* : « A Sikh's living, earning livelihood, thinking and conduct should accord with the Guru's tenets. The Guru's tenets are: [...] Not believing in caste or descent, untouchability [...] » (*Rahit Maryādā*, Article 16d). Ceci ne demeure que théorique, puisqu'en pratique, lorsque discriminations de caste il y a, il est bien rare qu'un sikh du Khalsa soit sanctionné d'une quelconque façon.

Le quatrième *gurū*, Rām Dās (1534-1581), accorde aussi une importance prépondérante à la démarche spirituelle et à la dévotion à l'*Akāl Purakh*. Il écrit dans l'*Ādi Granth* : « There are four castes²⁹ and four traditional stages in the holy life. / But he who meditates on God he it is who is supreme. » (traduit par McLeod, 1975, p. 86) Il soutient, comme ses prédécesseurs, que la place d'un individu dans l'ordre des *varṇa* hindou n'est pas pertinente dans le chemin vers la libération.

Outre les écrits de Nānak, Amar Dās et Rām Dās, il faut mentionner l'inclusion par le cinquième *gurū*, Arjan (1563-1606), de poètes d'autres traditions religieuses et de basses castes dans l'*Ādi Granth*, témoignant de la primauté de l'intégrité morale et spirituelle d'un individu sur ses origines culturelles et sociales. Comme nous l'avons mentionné, à l'époque du premier *gurū*, les dévots de Nānak forment le Nānak-*panth*, une communauté religieuse aux frontières particulièrement fluides, dont les membres se reconnaissent principalement par leur adhérence aux enseignements de Nānak et de ses successeurs, qui partagent sa vision. Les écrits retenus dans l'*Ādi Granth* par Arjan sont donc sélectionnés sur la base du message qu'ils propagent : ceux-ci doivent s'accorder avec le message de Nānak, et ce message trouve ses sources dans la tradition *sant* et dans le mouvement dévotionnel de la *bhakti* de l'Inde du Nord.

Ainsi, comme Nānak, les *sant*³⁰ dont les écrits sont retenus dans l'*Ādi Granth* rejettent la hiérarchie des castes et soutiennent que la connaissance spirituelle est de nature intérieure. Ils sont aujourd'hui désignés comme les *bhagat* dans le *Gurū Granth*

²⁹ Rām Dās réfère ici aux quatre *varṇa* et non pas aux *jāti*.

³⁰ Celui qui « connaît la Vérité », qui a « fait l'expérience de l'ultime Réalité ».

Sahib puisqu'ils s'inscrivent dans la tradition de la *bhakti*, c'est-à-dire qu'ils prêchent un amour dénué d'intérêt personnel³¹ (Matringe, 2008, p. 12). En leur temps, ces *sant* se reconnaissent par la similitude de leurs enseignements – livrés en langue populaire, pour être accessibles à tous – et de leur mode de vie. Ils mènent une vie ordinaire de « maître de maison », mais leur esprit est toujours orienté vers le divin (Fenech, 2002, p. 136). Selon Fenech, le *sant* typique provient généralement de castes inférieures. Dans le *Gurū Granth Sahib*, les écrits de Kabīr, l'un des *sant* les plus proéminents de l'Inde, côtoient donc les écrits des *gurū*, bien que celui-ci grandit dans une famille musulmane de tisserands de la basse caste *julaha*. Il en va de même pour les écrits de Nāmdev, un tailleur, et de Rāvidas, un cordonnier, tous deux également de basses castes. Pour symboliser l'impertinence de la caste en matière de religion, Arjan inclut tout de même leurs hymnes dans l'*Ādi Granth*, jugeant que le message qu'ils portent s'inscrit en continuité avec le message de Nānak (p. 136-137). Cette ouverture à l'égard de figures religieuses de basses castes et de castes *dalits* démontre clairement que la caste n'a aucune importance sotériologique pour les *gurū* sikhs (Matringe, 2012, p. 9).

L'institution du Khalsa par le dernier *gurū* participe également à déconstruire la notion de hiérarchie des castes. En effet, lorsque Gobind Singh rassemble ses fidèles pour promulguer l'établissement de l'ordre, il n'établit aucune restriction quant à la caste. Quiconque se sent prêt à respecter la discipline exigée par cet ordre peut se faire initier, la seule contrainte à l'initiation étant donc l'individu concerné. De plus, l'histoire raconte que les cinq premiers initiés (*pañj piāre*) provenaient tous de castes de statut variés :

“In Sikh tradition the anti-caste quality of the Khalsa initiation is further strengthened by the belief that the first five to accept baptism included a representative range from high-caste Khatri through middle-caste Jat to low-caste barber and washerman.” (McLeod, 1975, p. 86)

³¹ *Bhagat* signifie « adepte de la *bhakti* » (Matringe, 2008, p. 12).

L'image de ces cinq bien-aimés, qui ont dû boire l'*amrit* d'un même bol et manger le *karāh prashād* d'un même plat avant de partager ces offrandes avec leur *gurū* qu'ils ont par la suite initié, contribue à dissuader les fidèles sikhs de maintenir les règles de commensalité entre les castes. Les divisions de castes sont d'autant plus effacées dans le Khalsa alors que tous adoptent le même nom de famille (Kaur ou Singh). Référant traditionnellement à l'appartenance de caste, l'uniformisation du nom de famille rend plus difficile l'identification de la caste d'un individu³².

Ces pratiques font toujours partie du rituel sikh. L'ambrosie est partagée entre futurs initiés lors de l'*amrit sanskār* et le *karāh prashād* est partagé entre tous les dévots lors de chaque cérémonie au *gurdwārā*. Même si en pratique, il est possible pour un individu de refuser le *karāh prashād* si celui-ci a été préparé ou est offert des mains d'un individu de caste inférieure, la finalité de l'institution de ce rituel demeure l'égalité entre tous les êtres humains (Grewal, 2009, p. 196). De plus, conformément au *Rahit Maryādā*, la personne qui en fait la distribution ne devrait en aucun cas effectuer de discrimination :

“The person who doles out the Karhah Prashad among the congregation should do so without any discrimination on the basis of personal regard or spite. He should dole out the Karhah Prashad equally to the Sikh, the non-Sikh or a person of high or low caste. While doling out the Karhah Prashad, no discrimination should be made on considerations of caste or ancestry or being regarded, by some, as untouchable, of person within the congregation.” (Article 12c)

Il ne fait pas de doute que les fondements religieux du sikhisme rejettent l'idéologie des castes. Les écrits contenus dans le *Gurū Granth Sahib*, l'institution du *laṅgar*, l'initiation dans le Khalsa et la distribution du *karāh prashād* témoignent de la contestation de cet ordre social. Pourtant, tous les *gurū* sikhs étaient de la caste *khatrī* et tous ont marié leurs enfants au sein de cette même caste. Les castes gardent donc une certaine importance dans les conventions sociales indiennes, tant à l'époque des

³² Les noms de famille Kaur et Singh sont parfois uniquement ajoutés au nom de famille de naissance, ce qui ne permet pas d'effacer toute trace de la caste d'appartenance du nom (mais qui facilite l'identification des individus).

gurū humains qu'aujourd'hui. Qu'en est-il aujourd'hui ? Sous quelles formes les appartenances de castes sont-elles maintenues par les sikhs ? Dans la section suivante, nous montrerons les principales expressions des discriminations qui persistent, dirigées le plus souvent à l'égard des communautés dalits.

2.3.2. État des faits : les castes dans le sikhisme aujourd'hui

Ce ne sont pas tous les sikhs – qu'ils proviennent de hautes ou de basses castes – qui perçoivent l'existence de rapports sociaux de domination basés sur les castes au sein du sikhisme. Même si nous nous intéresserons ici uniquement aux lieux où des formes de discriminations sont perçues, il importe donc de se rappeler que ce n'est pas tous les dalits qui affirment être victimes de discrimination. En fait, une étude menée à ce sujet dans 51 villages du Panjab au début des années 2000 montre que 11% des membres de hautes castes et 24% des dalits des communautés sikhes perçoivent des formes de discrimination envers les dalits (Jodhka, 2002, p. 1817). Une majorité de dalits donc, affirme ne pas être discriminée³³. Cette section, qui cherche avant tout à illustrer, par le biais d'exemples, les formes que peuvent revêtir les rapports de castes chez les sikhs, se concentrera sur le témoignage des dalits qui affirment être victimes de discrimination. Nous garderons tout de même en tête que les rapports sociaux de caste ne sont pas nécessairement présents au sein des communautés sikhes et que, s'ils le sont, ils peuvent s'exprimer de manière bien différente selon les contextes.

Cette précision faite, nous pouvons maintenant présenter les types de discriminations auxquelles les dalits sikhs disent faire face. Le premier lieu où ceux-ci mentionnent être discriminés est la sphère politique. En effet, les conseils d'administration des *gurdwārā* sont généralement dirigés en majorité par les castes

³³ Nous n'avons toutefois pas de détails sur la méthodologie de recherche employée. Certaines techniques de recueil des données pourraient avoir contribué à biaiser les résultats. De plus, la perception est une donnée qui nous paraît difficile à mesurer. Ne pas percevoir de discrimination ne signifie pas ne pas en vivre ou en faire. Tout de même, nous pensons que cette étude démontre bien l'essentiel de ce que nous voulons souligner ici : ni tous les individus des castes dominantes, ni tous les dalits perçoivent l'existence de discrimination basée sur les rapports de castes dans les villages du Panjab.

dominantes et par les sikhs du Khalsa. Ne représentant pas une majorité au sein des communautés sikhes et étant divisés entre eux, les dalits peinent à parvenir à administrer les affaires religieuses. Leur pouvoir politique est ainsi restreint et leurs intérêts peu souvent représentés, puisqu'ils ne siègent que très rarement sur les comités des instances décisionnelles.

Prenons en exemple la composition du comité d'administration du SGPC, l'instance de gestion centrale des *gurdwārā*. Les *jat* y détiennent 80% des sièges, alors qu'on estime qu'ils représentent 60% de la communauté sikhe du Panjab (et environ 30% de la population totale du Panjab). L'ensemble des autres castes non-dalit disposent de 15% des sièges. Les dalits, quant à eux, qui représentent 29% de la population totale du Panjab³⁴, se partagent donc seulement 5% des sièges au SGPC (Ram, 2007, p. 4066). Or, dans les milieux ruraux, on estime qu'ils peuvent représenter jusqu'à 72% de la population³⁵, et c'est justement plus particulièrement dans les villages que l'on retrouve les sikhs (Puri, 2003, p. 2693). Il va sans dire que les dalits ne sont pas représentés proportionnellement à leur nombre au SGPC, même s'ils constituent un noyau important des communautés sikhes. Ce sont plutôt les *jat* qui détiennent le plus grand pouvoir décisionnel en ce qui concerne l'administration des *gurdwārā*.

À l'échelle locale, le même scénario est souvent répété. En 2003, dans le village de Talhan au Panjab, une violente protestation a même éclaté à ce sujet entre les dalits et les *jat*. Les *jat*, qui détiennent la majorité du pouvoir administratif au *gurdwārā* local, ont vu leur position contestée par les dalits, qui sont très peu représentés sur le comité administratif, bien qu'ils soient majoritaires dans le village. En effet, les *jat* vont d'emblée rejeter leurs requêtes visant à prendre part à la gestion des *gurdwārā* sur la base du fait qu'ils ne sont pas initiés dans le Khalsa, contrairement à eux, qui, dans la majorité des cas, sont *amritdhari*. Cet argument est vivement contesté par les dalits, qui

³⁴ Selon le recensement de 2011 (<http://censusindia.gov.in/>).

³⁵ Dans certains de ces districts ruraux, les sikhs pourraient constituer jusqu'à 90% de la population, selon les estimations de Jodhka (2002), datant du début des années 2000 (p. 1814).

ne peuvent qu'y voir une discrimination sur la base de leur caste puisque les *jat* non-Khalsa ont quant à eux bel et bien accès aux instances administratives :

“In Talhan, the Dalits vehemently denied the argument of Jat-Sikh committee members that the SCs [Scheduled Castes] did not merit membership because they do not follow the Sikh code of conduct [*Rahit Maryādā*] properly. [Dalits] retorted that ‘ if clean-shaven Jats could become members of the committee, why could not they? ’ ” (Ram, 2004, p. 910)

La difficulté d'accès aux sphères administratives des *gurdwārā* constitue selon Kaur Takhar (2014) l'une des raisons ayant motivé certaines communautés dalits à créer leurs propres lieux de culte. En se regroupant entre eux, ils s'assurent un pouvoir administratif sur leurs affaires religieuses et peuvent gérer leur temple selon leurs propres valeurs et traditions (p. 115). Ainsi, l'étude que Jodhka (2002) a menée les villages du Panjab a relevé l'existence de *gurdwārā* distincts pour accueillir les populations dalits dans 41 villages sur 51. Trois villages détenaient même deux *gurdwārā* spécifiquement établis pour accueillir les populations dalits³⁶.

Des questions plus poussées ont été posées aux dalits disant vivre de la discrimination dans les *gurdwārā*. Même si très peu d'entre eux s'y sont déjà fait refuser l'entrée, plusieurs disent ne pas s'y être senti les bienvenus. Il arrive souvent que les castes dominantes leur démontrent qu'ils n'apprécient pas leur participation dans les activités quotidiennes du temple. Parfois, on les force à s'asseoir ensemble, au fond du hall principal. Dans un cas extrême, des membres de la caste dalit *mazhabi* ont rapporté ne pas avoir été autorisé à passer la porte principale du *gurdwārā* et avoir dû s'asseoir dans le corridor. Plusieurs mentionnent aussi ne pas toujours invités dans les festivités à majorité *jat* (p. 1818).

Au *laṅgar*, des rangées séparées sont parfois prévues spécialement pour les dalits. D'autres fois, on leur demande d'attendre que toutes les personnes présentes aient fini

³⁶ L'étude de Jodhka (2002) montre que certains individus de castes dominantes n'apprécient pas fréquenter les *gurdwārā* établis spécialement par et pour les dalits même s'ils sont situés plus près de leur résidence, alors que d'autres visitent sans distinction les *gurdwārā* dalits et les *gurdwārā* non dalit (p. 1818).

de manger avant d'entrer dans la cuisine. Lors de la distribution de la nourriture, certains ont remarqué que les *sevādar*³⁷ des castes dominantes évitaient de toucher leurs plats. On leur refuse aussi parfois d'exercer eux-mêmes le *sevā* dans ces cuisines ou de distribuer le *karāh prashād*. Alors que ces pratiques au cœur du sikhisme sont censées symboliser l'égalité, elles sont parfois aujourd'hui réservées à ceux qui font partie du Khalsa. L'un des entretiens réalisés par Kaur Takhar (2014) auprès d'un responsable du *gurdwārā* sikh de Wolverhampton en Grande-Bretagne illustre parfaitement ce paradoxe. Son interviewé mentionne :

“The *Gurdwara* treats everyone equally, but only the *amritdharis* are allowed to prepare *langar* and *karah Prasad* in the *Gurdwara*. This is their [Ravidassis'] misunderstanding that they are treated unequal because of their non-*amritdhari*.”

Toutefois, nulle part dans le *Rahit Maryādā* est-il mentionné que seuls les sikhs *amritdhari* peuvent préparer la nourriture distribuée au *laṅgar* ou distribuer le *karāh prashād*. Il s'agit donc l'interprétation de cette communauté qui, se faisant, place les sikhs du Khalsa au-dessus des sikhs non-Khalsa. En fait, le *Rahit Maryādā* met même précisément l'accent sur le fait que des institutions comme le *laṅgar* sont établies dans le but précis de « bannir de l'esprit des sikhs toute distinction de haut et de bas, de touchable et d'intouchable. » (Article 21a [je traduis]) Il semble donc qu'établir une distinction entre ceux qui peuvent et ceux qui ne peuvent pas préparer la nourriture et distribuer les offrandes est contraire à l'esprit de l'orthodoxie, spécialement dans un contexte où les distinctions de castes s'incarnent traditionnellement dans la commensalité. Dans ces cas présentés, les dalits se sentent donc exclus de la vie religieuse au *gurdwārā*. Il s'agit là du deuxième lieu où certains dalits affirment vivre de la discrimination.

En plus de se sentir exclus de la sphère politique et des activités quotidiennes du *gurdwārā*, certains dalits affirment également que les rapports de castes sont maintenus lors des cérémonies des funérailles. En effet, il arrive que les dalits soient tenus

³⁷ Individus exerçant le *sevā*.

d'effectuer la crémation de leurs proches dans des lieux qui leur sont spécialement dédiés, n'ayant pas accès aux mêmes sites de crémation que les castes supérieures. Une étude menée en 2001 près d'Amritsar au Panjab montre que les dalits ont des lieux de crémation qui leur sont propres dans 72 villages sur 116 (Puri, 2003, p. 2700).

À propos des rites de passage, nous avons également soulevé plus tôt que l'endogamie était toujours pratiquée. Toutefois, elle est également adoptée par les diverses castes dalits, qui refusent souvent de trouver un conjoint ou une conjointe pour leurs descendants en dehors de leur propre caste. En fait, plusieurs castes dalit vont utiliser l'endogamie lorsqu'ils souhaitent marquer leur supériorité face à une autre caste, refusant d'organiser des mariages avec celle-ci. Par exemple, Ram (2007) remarque que « mazhabis consider themselves socially superior to their erstwhile community fellows (balmikis) with whom they would not fix marriages. » (p. 4070) L'endogamie témoigne donc de la subsistance des appartenances et des rapports de caste dans le sikhisme étant généralement adoptée de tous, et ce, même si le *Rahit Maryādā* condamne cette pratique³⁸. Matringe (2008) mentionne l'existence de cette pratique en soulignant le fait que les annonces de recherche d'époux (qui paraissent en ligne ou dans les journaux) font bien souvent mention de la caste d'appartenance (p. 253). D'après lui, « caste et mariage sont inséparables » (p. 258), témoignant de la subsistance des castes en tant que catégorie identitaire au Panjab puisque, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce mémoire, l'endogamie est l'un des principaux moyens par lesquels les castes se maintiennent : « il ne peut y avoir de castes sans règle d'endogamie ou sans tendance vers cette dernière. » (Deliège, 2004, p. 105). Ces exemples mettent en exergue des situations témoignant de la persistance des rapports sociaux de caste dans le sikhisme. Nous ferons maintenant l'analyse des raisons de la subsistance de ces dynamiques.

³⁸ « A Sikh man and woman should enter wedlock without giving thought to the prospective spouse's caste and descent. » (*Rahit Maryādā*, Article 18a)

2.3.3. Analyse du paradoxe : idéologie religieuse et pratiques sociales

Avant de s'intéresser à la société sikhe actuelle, faisons un bref détour par les pratiques des *gurū*, qui ont eux-mêmes prêché pour l'égalité et institué diverses pratiques ayant pour but la lutte contre les discriminations basées sur les appartenances de caste. Bien que, comme nous l'avons vu, les *gurū* rejetaient la pertinence sotériologique de la caste, ils n'ont jamais concrètement remis en doute la caste en tant que convention sociale. Ainsi, tous les *gurū* étaient de la caste *khatiri* (du *varṇa kṣatriya*) et ont mariés leurs enfants à des *khatiri* (McLeod, 1975, p. 88). Les chercheurs McLeod (1975) et Grewal (2009) n'y voient pas là un grand paradoxe. Selon eux, les *gurū* se sont bel et bien opposés à ce que des castes priment sur d'autres, mais n'ont pas contesté l'existence de groupes sociaux de caste en soi. Pour cette raison, les luttes sont dirigées vers l'imposition d'un ordre social vertical (existence d'une *hiérarchie* en ce qui a trait à la libération) plus que sur la persistance de divisions sociales horizontales (relatives à la caste en tant que communauté d'appartenance) (p. 191).

Suivant cette hypothèse, il est possible de concevoir qu'alors que des coutumes comme la commensalité sont jugées discriminatoires puisqu'elles impliquent une vision de l'être humain comme ayant une « essence » pure ou impure (chaque caste peut obtenir de la nourriture des castes qui leur sont supérieures, mais pas l'inverse), l'endogamie, qui oblige à trouver un conjoint ou une conjointe dans sa propre caste (ou dans une caste similaire avec laquelle les mariages sont traditionnellement arrangés), n'implique pas nécessairement une conception hiérarchique de l'être humain ; plutôt, l'endogamie peut se résumer à la recherche d'un partenaire qui partage les mêmes traditions et valeurs, qui a connu des expériences similaires. N'imposant pas une hiérarchie en tant que telle, l'endogamie, bien que contribuant au maintien des castes, n'est pas perçue comme une pratique à abolir par les *gurū*.

Toutefois, comme nous avons pu le constater dans la section précédente, la caste impose toujours un rapport de domination (niveau horizontal), en plus d'être maintenue comme groupe d'appartenance (niveau vertical). Pour Grewal (2009), le maintien des

rapports de caste au niveau horizontal tient du fait que les castes ont été rejetées avant tout en tant qu'idéologie. Or, ce rejet idéologique ne représente pas une force suffisante pour annihiler les communautés de castes dans l'imaginaire sikh, celles-ci faisant partie intégrante de la vie sociale indienne depuis des centaines d'années. La non-pertinence de la caste en matière sotériologique peut donc être acceptée par les sikhs sans nécessairement que leurs pratiques quotidiennes s'y conforment en totalité (p. 203). De plus, aucune règle formelle n'est établie en matière de non-discrimination : « In Sikhism, there is no scriptural sanction for caste distinctions. The emphasis has been on the brotherhood of all under one god – equality among all human beings. The problem is with the practice, not the ideals. » (Puri, 2003, p. 2697) Les sikhs sont donc tenus de respecter le principe d'égalité pour vivre en conformité avec les enseignements de leurs *gurū*, mais les implications de ce principe ne sont pas spécifiées, d'autant plus qu'aucune sanction n'est prévue pour un sikh ne vivant pas en conformité avec celui-ci.

Des rapports de pouvoir basés sur les appartenances de castes sont donc toujours présents dans les communautés sikhes, mais ceux-ci se déploient selon une logique qui n'est pas liée à l'ordre traditionnel hindou (Jodhka, 2009, p. 84). En ce sens, le sikhisme est réellement parvenu à remettre en cause la hiérarchie des castes hindoue puisque dans les communautés sikhes, contrairement à dans l'hindouisme, les castes brahmanes n'exercent pas à elles seules les tâches sacerdotales : « [differently] from the practice in Hindu religious temples, there is a noticeable number of mazhabi and ramdasi granthies (priests or professional readers of the holy scripture) among the Sikhs. » (Puri, 2003, p. 2699-2700) L'orthodoxie brahmanique n'est donc plus, dans le sikhisme, ce qui régit la vie religieuse et les brahmanes ne sont plus les castes qui dominent la hiérarchie sociale. Puisque les appartenances de castes ne sont pas pertinentes en ce qui a trait à la libération et à l'exercice des tâches sacerdotales, elles deviennent selon Jodhka (2009) de simples catégories identitaires liées au pouvoir exercé par chaque groupe (p. 84). Si peu d'efforts ont été déployés pour mettre un

terme à de tels rapports de pouvoir malgré les efforts déployés par les *gurū* pour favoriser l'égalité, c'est que cet ordre social est économiquement et politiquement favorable aux *jat*, qui sont majoritaires (Puri, 2003, p. 2697). Pour Jodhka, le sikhisme du Panjab contemporain est donc surtout la religion des *jat* (p. 81).

Pour les dalits, le fait que le sikhisme prône l'égalité de tous, mais que certains sikhs continuent à discriminer sur la base des castes les mène parfois, comme nous l'avons vu, à établir leurs propres lieux de culte. Cette forme de contestation représente, pour Ram (2007), une mise à l'épreuve du sikhisme dominant « typiquement *jat* ». Car en se regroupant entre eux, les diverses communautés dalits vont entreprendre certaines modifications du culte traditionnel sikh afin de le rendre plus adapté à leur réalité et à leurs expériences quotidiennes : « [the] near-exodus of dalits from Sikhism towards the alternative socio-spiritual space provided by the *deras*³⁹ invite the hostility of clerics of the established mainstream religious order, who see it as a serious challenge to the Sikh-Khalsa identity. » (p. 4066) Cette « exode » des sikhs dalits témoigne du fait que les idéaux égalitaires des *gurū* ne sont pas totalement atteints et reflètent l'existence de rapports de pouvoir basés sur les appartenances de castes. Les groupes dominants devront se positionner face à cette situation et adopter des mesures visant à assurer la non-discrimination des dalits s'ils souhaitent maintenir un lien avec ces communautés.

Conclusion

En nous intéressant aux dynamiques de caste et au rapport à l'orthodoxie au sein du sikhisme, nous avons compris qu'il existe de multiples manières d'être sikh. Être un sikh *jat* du Khalsa est à la source de la production d'une identité avantageuse et fière, qui engendre un rapport au sikhisme qui ne sera pas le même que celui d'un sikh *chamar* non-Khalsa. Ce chapitre, qui s'est intéressé aux rapports de pouvoir au sein du sikhisme, nous aura donc permis de nous familiariser avec les fondements de la production de l'identité ravidassia. Par une telle analyse, nous avons suivi la démarche

³⁹ Terme utilisé pour désigner les lieux religieux et communautaires où résident un *sant* (McLeod, 2009, p. 55).

proposée par Barth, qui soutient que les frontières de l'identité ethnique sont saisissables par l'analyse des mécanismes produisant la différenciation d'un groupe, et non pas dans la simple description des spécificités de ce groupe. À travers les situations décrites, nous avons pu constater que les castes sont maintenues en tant que catégorie identitaire dans les communautés sikhes et que l'identité orthodoxe Khalsa, valorisée et adoptée principalement par la caste dominante *jat*, a une autorité particulière. Ne faisant traditionnellement pas partie du Khalsa, les dalits sikhs sont maintenus dans un double rapport de domination, leur identité étant à la fois subordonnés à celle des sikhs orthodoxes et des sikhs de plus hautes castes. Certains dalits affirment vivre de la discrimination au sein des communautés sikhes et se sentir maintenus à l'écart de la vie religieuse et politique des *gurdwārā*, bien que le sikhisme prône l'égalité de tous les êtres humains.

Ce sentiment de dépréciation, de rejet et de domination ressenti par certains membres des communautés dalits est à la base de l'établissement de la relation de communalisation de divers groupes de dalits. En s'établissant dans leurs propres lieux de culte pour contourner les formes de discrimination dont ils sont victimes, les dalits sikhs s'imposent en tant que sous-communautés au sein du sikhisme, qui définissent elles-mêmes leurs critères d'inclusion et d'exclusion des membres et qui orientent leur action dans la même direction, soit les luttes pour l'égalité et l'accès à un meilleur statut social pour leur communauté. Ainsi, nous sommes d'accord avec Kaur Takhar (2014) qui affirme que « the majority of the Ravidassia places of worship have emerged as a reminder that the stigma associated with caste very much remains in the psyche of South Asians, with the Sikhs being no exception to this general rule. » (p. 112) Nous nous intéresserons, dans le chapitre suivant, à la formation de l'identité proprement ravidassia et aux enjeux que l'identification à ce groupe – qu'il soit considéré comme à l'intérieur ou à l'extérieur du sikhisme – soulève.

CHAPITRE III

PORTRAIT IDENTITAIRE DES COMMUNAUTÉS RAVIDASSIAS

3.1. Sources et influences de l'identité ravidassia

Le précédent chapitre nous a permis de situer les communautés ravidassias au sein de la religion sikhe. Dans ce chapitre, c'est maintenant spécifiquement à l'identité ravidassia que nous nous intéresserons. Nous aborderons chronologiquement les événements ayant conduits au développement de la « religion ravidassia », qui s'est déclarée comme indépendante du sikhisme (et de l'hindouisme) en 2010¹, à la suite de l'assassinat en 2009 de Sant Niranjan Dass, l'un des leaders de la communauté ravidassia qui est le maître spirituel du Dera Sant Sarwan Dass de Ballan, épiscentre de l'action collective *chamar* du Panjab. Dans une première partie, nous nous intéresserons à l'hagiographie et aux enseignements de Ravidās – figure absolument centrale pour les communautés ravidassias – ainsi qu'au mouvement politico-religieux Ad Dharm, d'où la religion ravidassia tire ses origines. Nous développerons par la suite sur les liens qu'entretiennent les communautés ravidassias issues des diasporas européenne et nord-américaine avec les communautés sikhes et sur les multiples déclinaisons de l'identité ravidassia.

Nous inspirant de l'argumentaire de Hawley et Juergensmeyer (1988), nous montrerons que l'interprétation contemporaine des hagiographies et enseignements de Ravidās influe à trois niveaux : 1) au niveau personnel, permettant une réinterprétation identitaire positive ; 2) au niveau social et politique, attisant une

¹ Voir l'article du *Times of India* à ce sujet, « Punjab sect declares new religion », 1^{er} février 2010, URL : <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Punjab-sect-declares-new-religion/articleshow/5521656.cms>.

contestation de la hiérarchie des castes ayant conduit à la mise sur pied du mouvement politico-religieux Ad Dharm au Panjab et finalement 3) au niveau liturgique, créant une scission avec les sikhs et les hindous par le biais de la constitution d'un tout nouveau livre sacré, l'*Amritbani Guru Ravidass*. Ce dernier niveau sera développé plus en profondeur, afin de dresser le portrait des diverses manières dont s'exprime aujourd'hui l'identité ravidassia et de se familiariser avec les enjeux relatifs à la promotion de celle-ci comme étant distincte de l'identité sikhe.

3.1.1. Ravidās : hagiographie et enseignements

Ravidās, poète *sant* du mouvement dévotionnel de la *bhakti* de l'Inde du Nord, occupe une place centrale dans la formation de l'identité ravidassia. On estime qu'il a vécu au XV^e ou XVI^e siècle à Bénarès (aujourd'hui Varanasi) dans l'Uttar Pradesh, État situé au nord de l'Inde, à l'est du Panjab. Pour plusieurs ravidassias, Ravidās aurait vécu de 1414 à 1540, c'est-à-dire pendant 126 ans (Kaur Takhar, 2014, p. 114). Lui attribuer une telle longévité permet d'affirmer l'influence de Ravidās sur de nombreuses figures marquantes de l'Inde, tels Rāmānand (~XIV^e-XV^e siècle), Kabir (~XV^e siècle), Nānak (1469-1539), Mīrābāī (1498-1546) ainsi que la reine rajput Jhālī (~XV^e siècle). La majorité des historiens, toutefois, estiment les dates de naissances et de décès de Ravidās entre 1450 et 1520 (Burchett, 2009, p. 120). Il est donc généralement accepté que Ravidās était un contemporain de Nānak. Les deux hommes se seraient d'ailleurs côtoyés à une occasion à Bénarès, mais comme le soulignent Juergensmeyer et Hawley (1988), il est difficile de savoir si, comme l'affirment les ravidassias, Ravidās a eu une influence sur la pensée de Nānak ou si, comme l'affirment les sikhs, ce serait plutôt Nānak qui aurait eu une influence sur la pensée de Ravidās². Les perspectives varient donc « [depending] upon whether one is primarily a follower of Nanak or Ravidas. » (p. 12)

² Mentionnons que Ravidās est une figure religieuse importante non seulement pour les sikhs et les ravidassias, mais également pour certains hindous, notamment ceux qui suivent les traditions de la *bhakti*. Plusieurs *chamar* hindous et dalits d'autres castes – principalement ceux provenant du village

Pour les ravidassias, Ravidās est la source première de leur héritage, il est le représentant de leur communauté, partageant les mêmes origines *chamar*. Dans cette section dédiée à ce *sant*, nous nous intéresserons à son hagiographie, mettant l'accent sur les légendes entourant sa vie et ayant marqué l'imaginaire ravidassia. Nous aborderons également ses enseignements, principalement ceux contenus dans le *Gurū Granth Sahib*, qui sont généralement les plus connus des ravidassias et qui constituent la plus ancienne collection de ses écrits. On y retrouve 41 de ses hymnes, dont un qui y est reproduit deux fois (donc 40 hymnes originaux). Cette section nous permettra de comprendre que l'image de Ravidās est aujourd'hui utilisée par les ravidassias pour affirmer de manière positive leur identité.

Commençons par les légendes tirées de l'hagiographie du *sant*. Celles-ci dévoilent toutes une morale similaire : Ravidās, qui est un *chamar* de bas statut et donc, perçu comme étant de nature intrinsèquement impure, est si dévoué à Dieu que son cœur est plus pur que celui des brahmanes, ces derniers étant trop obnubilés par leur statut prestigieux et leurs obligations rituelles. On peut faire le lien ici avec les enseignements de Nānak mettant l'accent sur la non-pertinence de la caste dans l'accès à la libération et comprendre, par le fait même, les raisons de son inclusion dans l'*Ādi Granth* par le cinquième *gurū*. Nous nous concentrerons ici sur deux récits hagiographiques qui sont, pour Friedlander (1996), des plus rapportés par la tradition sikhe (dans laquelle on raconte une série d'histoires concernant la vie des *bhagat* du *Gurū Granth Sahib*) ou par la tradition ravidassia (surtout orale)³ (p. 106).

de naissance de Ravidās, Sri Govardhanpur, en périphérie de Bénarès – lui attribuent aussi une place centrale dans leur culte. Le Shri Guru Ravidass Janam Asthan Mandir y est d'ailleurs établi en son honneur. (Juergensmeyer et Hawley, 1988, p. 9).

³ Les légendes entourant la vie de Ravidās dans le sikhisme proviennent du *Premambodha*, écrit près de 150 ans après la mort de Ravidās et contenant les récits de vie des dix-sept *bhagat* du *Gurū Granth Sahib*. Ce texte aurait été présenté à la cour du dixième *gurū* et son auteur est inconnu (Friedlander, 1996, p. 108). Deux autres textes importants qui font mention de la vie de Ravidās sont le *Raidās Parcaī* rédigé par Anantadās vers 1588 et le *Bhaktirasabodhinī* rédigé par Priyādās en 1712 (Burchett, 2009, p. 121). Ce dernier écrit n'est pas accepté en totalité par les communautés ravidassias, étant considéré offensant envers les *chamar*. En effet, certaines histoires qui y sont contenues mettent l'accent sur le fait que Ravidās était un brahmane dans sa vie précédente et que c'est dû à une faute

Le premier récit est raconté tant par les sikhs que par les ravidassias. Il est tiré du *Premambodha* (1693), un ensemble de textes racontant la vie des dix-sept *bhagat* du *Gurū Granth Sahib*. Il illustre que la protection divine peut être accordée à quiconque est sincèrement dévoué à Dieu, peu importe son statut. La légende raconte un concours organisé par le roi entre Ravidās et des brahmanes. Celui-ci prend place alors que des brahmanes, outrés de voir Ravidās le *chamar* prier en utilisant des *śālagrām* – un fossile utilisé dans certains rituels vishnouites et dont l'utilisation est réservée aux brahmanes – veulent affirmer leur autorité sur Ravidās et l'empêcher de prier à la manière des brahmanes. Ils font donc appel au roi, lui demandant d'organiser un concours qui prouverait une fois pour toutes leur supériorité spirituelle sur Ravidās. Lors de ce concours, chacun doit lancer un *śālagrām* sur les eaux du Gange. Si le *śālagrām* flotte, c'est que la déesse du Gange a répondu à leur appel. Pour être certains de remporter le concours et d'invalider le droit que s'est octroyé Ravidās de prêcher à la manière des brahmanes, les brahmanes décident de tricher : ils peignent une branche et la font passer pour un *śālagrām*. Lançant leur branche dans le Gange, celle-ci coule toutefois comme une pierre, alors que le *śālagrām* de pierre de Ravidās flotte sur les eaux à la vue de tous (Friedlander, 1996, p. 112 ; Juergensmeyer et Hawley, 1988, p. 15).

Cette légende, qui, selon Juergensmeyer et Hawley, fait partie des favorites des *chamar* de Sri Govardhanpur, est toujours racontée pour symboliser la sincérité profonde du dévouement de Ravidās sur le dévouement « protocolaire » et dénué de sens des brahmanes qui accordent plus d'importance à leur statut qu'à leur expérience religieuse. L'amour de Dieu y est expliqué comme transcendant les différences de castes, la déesse du Gange ayant donné raison à Ravidās le *chamar* plutôt qu'aux

commise – celle d'avoir offert à son maître brahman Rāmānand de la nourriture ayant été polluée par des *chamar* – qu'il se serait réincarné lui-même en *chamar*. Nourrisson, Ravidās aurait donc refusé le lait de sa mère *chamar* et accepté d'être nourri uniquement lorsque Rāmānand, ayant été mis au fait de la situation, se soit porté à son secours et l'ait adopté (Juergensmeyer et Hawley, 1988, p. 15-16). Ce mythe serait raconté surtout par les castes brahmanes et non pas par les *chamar*, faisant plus de sens pour ces premiers que pour ces derniers (Juergensmeyer, 1982, p. 88).

brahmanes. Ravidās obtient donc le droit de prêcher à sa manière puisque de toute façon, les distinctions de castes n'ont aucune importance aux yeux de Dieu. Nous avons récemment pu constater que ce mythe est toujours bien vivant dans l'esprit des ravidassias en Inde. En effet, un ravidassia a découvert en avril 2015 une lourde pierre flottant sur le Gange près de l'un de leurs temples. La nouvelle a rapidement fait le tour des communautés, en même temps que la pierre était recueillie, placée dans le temple et vénérée. Des photos et des vidéos de la pierre ont été publiées sur les réseaux sociaux et sur les pages web des communautés ravidassias, avec diverses images représentant la scène où Ravidās avait témoigné de sa supériorité sur les brahmanes en faisant appel à la déesse du Ganges⁴.

Dans une autre légende, la reine de Chittorgarh au Rajasthan, nommée Jhālī, invite Ravidās à lui rendre visite, ayant entendu parler de la sagesse de ses enseignements. La reine, qui souhaite recevoir Ravidās en bonne et due forme, veut organiser un repas pour l'accueillir. Les brahmanes de sa cour s'indignent toutefois vivement à cette idée, ne voulant pas être contraints de manger aux côtés d'un intouchable. Ils demandent donc à leur reine de servir Ravidās uniquement lorsque leur propre repas sera terminé. Contrariée, Jhālī consulte Ravidās qui lui dit d'écouter ses brahmanes et de les faire manger en premier. À l'heure du repas, Ravidās entre en méditation. Il transporte alors son esprit dans la salle où les brahmanes soupent et apparaît miraculeusement entre chacun d'entre eux. Les brahmanes, confus, épatés et contrariés d'avoir refusé de partager un repas avec un être ayant de tels pouvoirs, rejoignent Ravidās pour lui manifester leur admiration. Devant leurs yeux, Ravidās déchire alors son torse, dévoilant son cordon d'or sacré y étant caché et affirmant que seule la dévotion à Dieu peut sauver un individu (Burchett, 2009, p. 121). Pour Hawley et Juergensmeyer (1988), il s'agit d'un symbole clair de son intrinsèque nature de brahmane, qui témoigne de la supériorité spirituelle de Ravidās (p. 15). De

⁴ Voir la page Facebook « Guru Ravidass Guru Ji » : <https://www.facebook.com/video.php?v=928900750463614>.

telles histoires montrent qu'à son époque comme après sa mort, Ravidās est loué des plus grands et des plus forts de la société, qui se sont inclinés devant lui malgré le fait qu'il ne soit qu'un *chamar* (p. 10).

Comme ces histoires hagiographiques, les enseignements de Ravidās démontrent que les hiérarchies des castes n'importent pas en ce qui a trait à la libération. Ravidās conçoit que tout sur la terre est impur et qu'alors, ce n'est que par un dévouement total à Dieu que l'on peut se rapprocher de celui-ci, qui constitue la seule véritable pureté. Ainsi, Ravidās enseigne que « in relation to God, every person is untouchable; yet because God is who he is, every person is touched. » (p. 11) Ces enseignements sont porteurs de sens pour les ravidassias qui, revendiquant l'égalité de tous les êtres humains, trouvent une justification religieuse du fait que leur naissance n'est pas plus impure que celle des brahmanes. Pour Ravidās, tous sont impurs et tous ne peuvent qu'être sauvés par une sincère dévotion. Ses écrits s'accordent toujours avec la vision de Nānak telle que présentée plus tôt. Ravidās y mentionne souvent son bas statut et sa caste, et présente cette position sociale comme une force lui permettant de se rapprocher plus facilement du divin, n'ayant que très peu d'égo risquant d'obstruer sa vue⁵ (p. 17).

La figure de Ravidās permet un réel *empowerment* des membres de la caste *chamar* pour deux raisons principales. D'abord, puisqu'il est représenté par la tradition comme ayant un esprit combatif cherchant à remettre en cause ceux qui se targuent de lui être supérieurs. Puis, parce que ses enseignements sont si admirables et ses hymnes si bien écrits que Ravidās a profondément marqué ses homologues de

⁵ L'un de ses poèmes dans l'*Ādi Granth*, évocateur à ce sujet, va comme suit : « A family that has a true follower of the Lord / Is neither high caste or low caste, lordly or poor. / The world will know it by its fragrance. / Priests or merchants, laborers or warriors, / halfbreeds, outcastes, and those who tends cremation fires – / their hearts are all the same. / He who becomes pure through love of the Lord / exalts himself and his family as well. / Thanks be to his village, thanks to his home, / thanks to that pure family, each and every one, / For he's drunk with the essence of the liquid of life / and he pours away all the poisons. / No one equals someone so pure and devoted – / no priests, not heroes, not parasolled kings. / As the lotus leaf floats above the water, Ravidas says, / so he flowers above the world of his birth. » (*Ādi Granth*, traduit par Hawley et Juergensmeyer, 1988, p. 25)

plus haut statut et détenant le pouvoir. Malgré le fait qu'il soit un *chamar*, Ravidās a laissé son empreinte en Inde, ses enseignements et histoires étant toujours racontés aujourd'hui, tant par *chamar* sikhs que par *chamar* hindous. Ayant eu à lutter toute sa vie contre ses oppresseurs et étant sorti vainqueur de ses batailles, Ravidās est perçu comme le symbole du succès mérité par tous les *chamar* :

“By asserting themselves as Ravidassias, Chamars claim to be ‘Ravidas’ disciples’ [...] It is this religious belonging that makes them proud. By making their followers aware of Ravidas’ influence on Nanak, on Mirabai, and on so many other saintly historical figures, [Ravidassias leaders in India] are enhancing a positive heritage with which the contemporary Ravidassias can identify.” (Simon, 2010, p. 55)

Ainsi, les enseignements de Ravidās, qui deviennent les plus importants du culte des ravidassias, participent à une revalorisation de l'identité *chamar*. Les *chamar* se désignent dorénavant comme des ravidassias, c'est-à-dire comme les disciples de Ravidās. Mais plus encore, l'utilisation de Ravidās comme emblème de la communauté constitue également une tentative de modifier leur statut par rapport aux autres castes. En faisant de Ravidās leur point d'origine, ils transforment le mythe d'origine de leur communauté, s'imposant alors non plus comme des dalits exerçant le métier impur de cordonnier, mais plutôt comme les disciples « héréditaires » de Ravidās, cet homme dont le cœur était plus pur que celui d'un brahmane. À ce sujet, Juergensmeyer et Hawley (1988) affirment qu'en transformant leur propre histoire collective, les ravidassias parviennent à faire valoir certains aspects de leur identité qui ne sont pas liés à leur statut de dalit et à leur profession traditionnelle de cordonnier : « Through Ravidas, Untouchables are able to map out their relation to other aspects of Indian society in a manner that is clearer and more satisfying to them than the conceptual grids through which others are apt to see them. » (p. 20)

Cette réappropriation de leur mythe d'origine participe également à leur sanskritisation. En effet, comme l'observe Deliège (1993) chez d'autres castes dalits : « previous inferior status is transformed into a much higher one as a result of the

protection of the gods. [...] God's blessing is the crucial factor of the transformation and is what permits the sanskritization of the caste. » (p. 543) Dans les hagiographies de Ravidās, c'est précisément ce qui est mis en valeur. La déesse du Gange, notamment, affirme la supériorité de Ravidās sur les brahmanes. D'autres fois, Ravidās est en mesure de prouver lui-même la supériorité de son statut, qui est par la suite reconnu par tous ceux qui sont censés lui être supérieurs, nommément les brahmanes, les rois et les reines.

Ravidās étant lui-même un *chamar*, ses écrits et les légendes entourant sa vie revêtent une signification particulière pour les ravidassias qui sont, comme leur *gurū*, victimes de formes de discriminations dues à leur statut de dalit. Bien que les enseignements du *Gurū Granth Sahib* soient similaires à ceux de Ravidās, les *gurū* sikhs jouissaient d'un meilleur statut social que Ravidās, étant tous de la caste *khatri*. Avec Ravidās, les *chamar* partagent donc une expérience concrète et ses enseignements sont à même de trouver un sens tout à fait à propos dans leurs expériences quotidiennes. En d'autres mots, ses enseignements et ses hagiographies « trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent. » (Hervieu-Léger, 1993, p. 105)

Cette expérience quotidienne est celle de la discrimination, qui est le fruit des hiérarchies de castes. Elle prend sens dans la figure de Ravidās, puisque celui-ci conteste constamment ses oppresseurs parvient à prouver sa supériorité sur ceux-ci, témoignant d'une discordance entre son statut social imposé et sa nature intrinsèque : « For Ravidās's hagiography is centered on a life in the world that is a constant struggle: in a social context he struggles with and defeat the brahmins; [...] and, at a personal level, he grapples with his own nature and attains mastery over it. » (Friedlander, 1996, p. 122) Ainsi, si Ravidās réussit à prouver que Dieu l'a muni d'un esprit aussi pur que celui des brahmanes, pourquoi tous les *chamar* ne parviendraient-ils pas à en faire autant ? Les hagiographies et les enseignements de Ravidās sont porteurs de sens pour les ravidassias puisqu'ils font la démonstration que les plus

faibles et les plus défavorisés de ce monde peuvent être de nature aussi forte et pure que leurs voisins affirment l'être. C'est du moins ce qu'ils chercheront à prouver par le biais de leur nouvelle religion : la religion ravidassia.

En distinguant ainsi certaines de ses pratiques et croyances religieuses de l'hindouisme et du sikhisme, la religion ravidassia cherche donc à redéfinir sa place dans la société. Avant d'aborder plus en détail cette nouvelle religion, nous nous attarderons brièvement au mouvement politico-religieux Ad Dharm, c'est-à-dire la « religion originelle », qui a ouvert la voie à l'utilisation de la figure de Ravidās pour rassembler des disciples et contester les injustices vécues par les dalits. Le mouvement ravidassia tire ses sources de ce mouvement, plusieurs de ses membres en ayant jadis fait partie.

3.1.2. L'Ad Dharm : conscientisation, affirmation et mobilisation des dalits

Il est essentiel d'aborder ici le mouvement Ad Dharm, qui émerge au Panjab dans les années 1920. Ce mouvement se veut à la fois religieux et politique : il a pour but l'émancipation des dalits en tant que communauté religieuse distincte⁶. L'Ad Dharm marque les débuts de mouvements politiques « par et pour » les dalits, ainsi que l'entrée en politique de la caste, comme outil de mobilisation et de transmission d'un message politique visant l'amélioration du statut social des dalits⁷ : « While on the

⁶ Des temples dédiés à Ravidās existent déjà à l'époque. Plusieurs *chamar* les fréquentent, mais ceux-ci s'identifient généralement au sikhisme ou à l'hindouisme et leur caste n'est pas, à ce moment, désignée comme « ravidassia » (Jodhka, 2009, p. 82).

⁷ Ce mouvement émerge alors que quelques décennies plus tôt, le mouvement de réforme sikh de la Singh Sabha avait réitéré l'importance de l'égalité au sein des communautés sikhs et avait fermement établi l'identité sikhe comme distincte de l'identité hindoue. Selon Jodhka (2009), l'institution par les britanniques d'un recensement à l'époque coloniale est à la source d'une restructuration de communautés religieuses déjà établies et de la formation de nouvelles identités religieuses voulant se distinguer et s'émanciper des religions auxquelles on les rattache habituellement. Ainsi, les sikhs cherchent à s'affirmer en tant que non-hindous alors que les dalits cherchent à s'affirmer en tant que distincts à la fois des sikhs et des hindous, groupes au sein desquels ils sont généralement maintenus en position de subordination. Parallèlement, dans le but d'être représenté en plus grand nombre dans les recensements, les sikhs et les hindous vont développer des stratégies pour maintenir les dalits en leur sein. Dans le cas des sikhs, la Singh Sabha participe à cette réforme de la communauté, réaffirmant les valeurs d'égalité prônées par le sikhisme. L'Ad Dharm, tout comme la Singh Sabha, témoignent donc de ces phénomènes d'affirmation et de réformation des communautés religieuses (p. 80).

one hand it was a case of assertion of dalit identity, on the other hand it was also a case of making claims to a wider identity in the language of “rights”. » (Jodhka, 2004, p. 186)

L'émergence d'un tel mouvement de protestation des dalits est rendue possible par le biais de l'accès à l'éducation laïque de *chamar* dont les familles se sont enrichies suite à l'augmentation de la demande pour les produits du cuir, notamment les bottes et les souliers utilisés par les membres de l'armée britannique. Cette augmentation des ressources économiques de certains *chamar* permet également leur mobilité géographique et sociale. Plusieurs ont dès lors l'occasion d'immigrer et de chercher un emploi à l'étranger, expériences qui contribuent à attiser un sentiment d'injustice à l'égard de leur position dans le système des castes et un désir de contestation de celui-ci, puisqu'en dehors de l'Inde, les *chamar* ne sont pas assaillis du fardeau de l'intouchabilité (p. 180). Les fondateurs du mouvement, dont Mangu Ram est le représentant principal, sont donc tous des *chamar* issus de familles aisées et ayant reçu une éducation laïque. Bien que le mouvement cherche à unir tous les dalits, il aura de ce fait une résonnance particulièrement forte chez les *chamar* du Panjab et surtout, chez ceux de la région de Doaba d'où émerge le mouvement (Juergensmeyer, 1982, p. 36). C'est d'ailleurs de cette région que proviennent nos deux répondants du temple Shri Guru Ravidass de Montréal.

L'Ad Dharm souhaite s'imposer comme une communauté religieuse à part entière (*qaum*), distincte de toute autre religion. Les fondateurs vont donc redéfinir le mythe d'origine des dalits, qu'ils affirment dès lors être les habitants aborigènes de l'Inde⁸. Pour l'Ad Dharm, les dalits ont été asservis et corrompus par ceux qu'ils désignent

⁸ D'autres mouvement « Adi » ont propagé un message similaire dans le but de redéfinir et revaloriser l'identité dalit, par exemple, l'Adi Dravida au Tamil Nadu (Ram, 2004, p. 910) et l'Adi Hindu dans l'Uttar Pradesh (Bellwinkel-Schempp, 2007, p. 2178). L'Ad Dharm (ou Adi Dharm) est la « version Panjabie » de ces mouvements, qui ont tous développés des théories semblables. Juergensmeyer (1982) soutient que l'Ad Dharm « borrowed from other “Adi” movements of the early 1920s the idea that Untouchables were the original people of India » (p. 46). La vision d'Ambedkar, qui a cherché à unir les dalits de l'Inde, était également similaire.

comme les Aryens ou les hindous, arrivés d'Iran et étant parvenus à imposer leur autorité sur eux à la suite de multiples années de combats. Ils décrivent comme suit leur histoire :

“We were the original people of this country, and our religion is Ad Dharm. The Hindu *qaum* came from outside and enslaved us. [...] There was a time when we ruled India, brothers, and the land used to be ours. The Hindus came from Iran and destroyed our *qaum*. They became the owners, and they called us foreigners, disinheriting seventy million people. They turned us into nomads. They destroyed our history, brothers.” (Affiche annonçant la première conférence de l'Ad Dharm, traduite par Juergensmeyer, 1982, p. 45-46)

Ce « mythe de pouvoir », pour reprendre l'expression de Juergensmeyer, s'adresse aux plus faibles de la société indienne dans le but de transformer leur rapport de force. En plus d'affirmer que les dalits sont les premiers habitants des terres indiennes, ce mythe statue que ceux-ci sont fondamentalement supérieurs aux hindous, puisqu'ils vivaient en Inde selon de « nobles mœurs » avant que les hindous ne s'y installent. Ce n'est qu'après leur arrivée qu'ont été introduites en Inde violences, hiérarchies, pauvreté et injustices (p. 46). Pour les fondateurs de l'Ad Dharm, les dalits doivent donc s'unir entre eux pour se réapproprier leur propre pratique religieuse, c'est-à-dire la religion originelle. Étant considérés comme les membres d'une religion à part entière, ils pourraient parvenir à s'émanciper de leur position de subordination.

Ainsi, tout en visant un affranchissement de l'ordre des castes, le mouvement Ad Dharm attire l'attention sur celui-ci, s'adressant spécifiquement aux dalits. Pour les fondateurs du mouvement, ce paradoxe est toutefois nécessaire. En effet, ceux-ci croient que la seule manière de surmonter le stigma de l'intouchabilité est d'être considéré comme une communauté religieuse au même titre que les sikhs, les hindous ou les musulmans. Juergensmeyer (1982), qui a réalisé plusieurs entretiens avec les leaders du mouvement dans les années 1970 et 1980, précise la stratégie entrevue par ses fondateurs :

“for those in the Ad Dharm it was a matter of central concern to distinguish between the notion of caste and that of *qaum* religion, even if the latter drew attention inadvertently to the former. The Ad Dharm claimed a *qaum* identity precisely in order to undermine the notion of caste: as a *qaum* they would enter into society as equals. The Muslims, Sikh, and Hindu groups maintained a certain respect for one another. In building his *qaum*, furthermore, Mangoo Ram hoped to attract other constituencies than those comprising the Scheduled Castes.” (Juergensmeyer, 1982, p. 50)

La constitution d’une nouvelle religion qui rejoindrait et unirait les populations dalits est donc l’un des objectifs poursuivis par l’Ad Dharm. En fait, Ram (2004) recense trois objectifs principaux de ce mouvement politico-religieux, tous mis en œuvre dans le but de permettre l’émancipation des dalits. D’abord, comme nous venons de le souligner, la définition d’une nouvelle religion (*mazhab*), ensuite, l’acquisition d’une fierté communautaire (*quamiat*), et finalement, la capacité d’organisation au niveau politique (*majlis*) (p. 901). Pour parvenir à atteindre ces objectifs, les leaders de l’Ad Dharm organisent des conférences, fondent des écoles et mettent sur pied des *dera* (centres religieux et communautaires) qui visent à conscientiser, outiller et valoriser les dalits du Panjab. Leur message est bel et bien reçu par les dalits de la région : lors du recensement de 1931, près de 80% des basses castes des districts de Jalandhar et de Hoshiarpur dans la région de Doaba au Panjab – centre nerveux du mouvement Ad Dharm – s’identifient à la religion Ad Dharmi (Jodhka, 2004, p. 180).

Pour Jodhka (2004), l’organisation des dalits en tant que communauté socialement autonome constitue une réelle « libération » des structures traditionnelles les maintenant dans une position de subordination. Cette autonomie sociale ouvre la voie à une conscientisation et à une contestation politique plus marquée des dalits, qui s’engagent alors dans une lutte pour assurer leur droit aux mêmes privilèges que les castes supérieures (p. 189). L’Ad Dharm Mandal, un parti politique partageant l’idéologie de l’Ad Dharm, est alors mis sur pied et est grandement populaire lors des élections provinciales de 1937. Aux élections de 1946, le leader de l’Ad Dharm,

Mangu Ram, est élu membre de l'Assemblée législative panjabie (Ram, 2004, p. 901). Ces exemples, qui témoignent de l'utilisation de l'appartenance de caste dans la sphère politique, sauront inspirer les ravidassias qui justifieront également, des années plus tard, leur nécessité d'émancipation par leur manque de pouvoir politique dans les *gurdwārā* et les villages.

Pour se distinguer des autres communautés religieuses et en constituer une qui soit inédite, l'Ad Dharm développe sa propre théologie. Comme figure religieuse principale est Ravidās, lui-même *chamar* du nord de l'Inde, qui est vénéré en tant que *gurū*. Pour Hawley et Juergensmeyer (1988), bien que les enseignements de Ravidās n'appellent pas concrètement à la contestation du système des castes (Ravidās parle plutôt de son bas statut social comme un atout lui permettant de voir le divin plus clairement, n'étant pas aveuglé par son égo), ils sont utilisés par ses disciples comme un point d'ancrage pour une telle contestation (p. 17). Ses enseignements sont utilisés par le mouvement comme une morale universelle qui se situe au-delà du sikhisme et de l'hindouisme et qui est la seule détenant le pouvoir d'unir tous les hommes (Juergensmeyer, 1982, p. 51).

Pour cette raison, l'Ad Dharm entame la compilation des écrits de Ravidās (mais aussi d'autres figures religieuses de basses castes) pour former son propre livre sacré, l'*Ad Prakash* (« lumière originelle »). Celui-ci n'est toutefois jamais complété⁹. Un *mantra* et un symbole sont créés pour distinguer la communauté. Ils adoptent aussi une salutation qui leur est propre, soit « *Jai Gurudev* », signifiant « victoire au divin *gurū* » dans le but de se différencier des sikhs (« *Sat Sri Akal* »), des hindous (« *Namaskar* »), des musulmans (« *Salam* »), des jaïns (« *Jaya Jinendra* »), etc. (p. 52-53). Cette salutation typique des Ad Dharmi est d'ailleurs celle qui est utilisée par

⁹ Un membre de l'Ad Dharm a révélé à Jodhka (2009) lors d'une entrevue que même si le mouvement se voulait d'abord religieux, il n'était pas possible qu'il survive comme une religion, n'ayant jamais eu de livre sacré. Pour Jodhka, ceci témoigne de la nature fondamentalement politique de l'Ad Dharm, qui cherchait avant tout à conscientiser et mobiliser les dalits pour leur assurer un meilleur statut social (p. 81).

les ravidassias aujourd'hui (Lum, 2010, p. 45). Bien que tous ces éléments témoignent du désir de l'Ad Dharm de s'établir en tant que communauté religieuse distincte et nouvelle, les temples Ad Dharmi dédiés à Ravidās demeurent selon Juergensmeyer (1982) très similaires à ceux des sikhs (p. 52).

Le mouvement ne survit toutefois pas et perd en influence dans les années 1940. Cette perte d'influence est attribuée, entre autres, au fait que l'Ad Dharm est contraint de s'identifier à l'hindouisme dans l'Acte du Gouvernement indien de 1935 pour que ses membres puissent bénéficier des mesures de discrimination positive qui sont alors mises en place (places réservées dans l'éducation et dans les emplois, soutien financier, etc.). En effet, seules les castes officiellement déclarées comme dalits au sein de l'hindouisme bénéficient de ces mesures. Les castes non hindoues, considérées comme extérieures au système des castes, n'ont alors pas accès aux privilèges prévus. Pour cette raison, l'Ad Dharm s'enregistre en tant que caste dalit, ce qui entre en contradiction avec sa vision, voulant faire du mouvement une religion nouvelle. Depuis lors, le mouvement perd de l'ampleur.

Bien que l'Ad Dharm ne soit jamais parvenu à s'imposer comme une religion à part entière, il a tout de même profondément marqué la région de Doaba au Panjab (située entre les rivières Sutlej et Beas) de laquelle il a émergé, et a contribué à conscientiser et politiser plusieurs *chamar* du Panjab qui aujourd'hui, poursuivent des objectifs similaires aux Ad Dharmi des années 1930, sous la bannière de la religion ravidassia : « While the identity of Ad Dharmi simply became a designation of a Hindu caste group for official classification, the Chamars of Doaba [...] began to develop their autonomous religious resources under the identity of Ravi Dasis. » (Jodhka, 2009, p. 81) Cette identité est teintée de la nature politique du mouvement Ad Dharm, dans la mesure où l'appartenance à la caste *chamar* est mobilisée pour rassembler des membres, et organiser les revendications.

Toutefois, contrairement à l'Ad Dharm dont l'objectif était d'unir tous les dalits, les ravidassias luttent avant tout pour l'amélioration du statut de leur propre communauté, c'est-à-dire des *chamar* (et des Ad Dharmi). Ceci est démontré par le fait que plusieurs temples ravidassia n'acceptent que des membres de leur propre communauté à siéger sur le conseil d'administration des temples qu'ils ont mis sur pied bien que tous y soient invités pour les prières, tel qu'il en est à Montréal. Ainsi, il est possible de constater que la conscience identitaire ravidassia, qui engendre la formation de frontières externes d'un groupe lorsque celui-ci s'inscrit dans un rapport social de domination, établit, comme le souligne Juteau (1999), les traits communs que les membres d'un groupe se doivent de partager (frontières internes) (p. 186). Ici, c'est donc la caste d'appartenance qui définit les limites des frontières internes de l'appartenance à la religion et à la communauté ravidassia. Ce faisant, il nous semble que ce qui est désigné comme la « religion ravidassia » est davantage une manière de qualifier la religion adoptée par certains *chamar* dont les pratiques religieuses ne cadrent pas avec le sikhisme traditionnel, qu'une religion à part entière. Il nous semble en effet qu'il faudrait du moins distinguer plus clairement les frontières entre la communauté ravidassia et la religion ravidassia, si celle-ci désire s'imposer comme une religion à part entière. Si personne, outre les *chamar* ravidassias, peut affirmer pratiquer cette religion, l'affirmation de cette nouvelle religion ne semble-t-elle pas davantage être un moyen utilisé par les membres de la caste *chamar* pour transformer et faire reconnaître la valeur de ses pratiques religieuses dans le but de rehausser le statut social de leur caste?

Parce que dans les faits, les ravidassias ne s'opposent pas aux fondements religieux du sikhisme, bien au contraire. C'est justement parce que Ravidās prônait un message similaire à celui des *gurū* sikhs qu'il a été inclus dans le *Gurū Granth Sahib*. Plutôt, ils contestent le non-respect de ces principes d'égalité : « It is in opposition to this dominance [by upper castes Sikhs] that Ravi Dasis have tried to carve out an autonomous identity for themselves. » (Jodhka, 2009, p. 85) Le réel

enjeu semble donc être la contestation de la position de leur caste *au sein du sikhisme*. En s'établissant en leurs propres lieux de culte et en faisant part de leur désir de s'affranchir de la tradition sikhe ne s'y sentant pas respecté de tous, ils exposent aux yeux de tous les lacunes du sikhisme en matière d'égalité. En ce sens, il n'est pas nécessaire que les ravidassias s'unissent avec d'autres castes dalits sikhes puisque le simple fait pour une caste de ressentir le besoin de revaloriser l'identité de sa communauté témoigne de l'existence de rapports de domination au sein des communautés sikhes. De plus, comme nous l'avons mentionné plus tôt, l'existence de communautés d'appartenance basées sur les castes n'est pas fondamentalement contradictoire à l'idéologie sikhe. Plutôt, ce sont les rapports de domination entre ces groupes qui le sont. Alors qu'il peut sembler contradictoire que les ravidassias contestent la discrimination à l'égard de leur caste dans les communautés sikhes en se rassemblant en leur propre caste et en excluant à leur tour d'autres castes de l'accès au pouvoir dans leurs lieux de culte, au niveau macro, c'est-à-dire dans leur relation avec les instances d'autorité sikhes, cette méthode de contestation peut demeurer tout à fait efficace et appropriée puisqu'elle rappelle justement que l'orthodoxie (ici, le principe d'égalité) n'est pas respectée.

Ces questions relatives aux approches à prioriser pour lutter contre les discriminations relatives à la caste sont discutées au sein même des communautés ravidassias, où les membres voient différentes avenues pour parvenir à émanciper leur communauté. Les enjeux soulevés ici sont bien connus des ravidassias. Pour une minorité d'entre eux, l'établissement d'une religion distincte – la religion ravidassia – est le moyen à privilégier pour se départir une fois pour toutes du stigma de l'intouchabilité. Nous approfondirons cette perspective dans la section qui suit.

3.2. Déclinaisons multiples de l'identité ravidassia

Comme nous l'avons vu, l'existence même de temples ravidassias témoigne du fait que la caste, bien que rejetée comme idéologie dans le sikhisme, demeure un élément

central de l'identité sikhe. L'hégémonie des *jat* dans les communautés sikhes semble jouer un rôle important l'émergence de *gurdwārā* qui font la promotion d'une identité sikhe qui se distingue de l'identité traditionnelle ou dominante, tel que le souligne Gera Roy (2011) : « the consolidation of Jat identities through which not-Jat Sikhs are excluded from the fold of *Sikhi*¹⁰ in turn leads to the mobilisation of other Sikh identities along caste lines » (p. 98). Ces « autres identités sikhes » dont les ravidassias font partie, font parfois la promotion d'un sikhisme qui diffère – que ce soit dans les croyances ou dans les pratiques – du sikhisme orthodoxe tel que pratiqué, entre autres, par plusieurs de leurs homologues *jat*. Face aux plus conservateurs d'entre eux, ils se retrouvent considérés comme des sikhs qui ne sont pas « purs » ou « véritables » (p. 99). Les ravidassias sont parfois considérés comme tels, adoptant des pratiques et des croyances qui divergent de l'orthodoxie. Dans certains cas, ce sont eux-mêmes qui préfèrent ne pas s'associer avec les sikhs.

Cette section sera dédiée à aux croyances, pratiques et idéologies des communautés ravidassias. En abordant les nombreuses manières dont s'exprime l'identité ravidassia eu égard au sikhisme, nous comprendrons que les frontières de l'appartenance à la communauté ravidassia sont à la fois religieuses, sociales et politiques, et que l'établissement de membres des communautés ravidassias en Europe et en Amérique du Nord a grandement contribué à modifier le rapport de force de cette communauté. Nous nous fonderons, dans cette section, principalement sur les études menées par Lum (2010) à Barcelone et Kaur Takhar (2005 ; 2011 ; 2014) au Royaume-Uni, où des temples ravidassias sont établis à Londres, Birmingham, Wolverhampton, Coventry, Bedford, Oxford et Glasgow¹¹. Ces études nous permettront de situer, dans le prochain chapitre, nos répondants ravidassias montréalais. Bien que seulement deux entrevues aient été réalisées et que le premier

¹⁰ Identité ethno-religieuse sikhe.

¹¹ Lors du recensement de 2011, 11 000 personnes ont déclaré être de religion ravidassia en Angleterre et au Pays de Galles (Kaur Takhar, 2014, p. 107). C'est donc cette appartenance religieuse qui a été préférée au sikhisme (ou à l'hindouisme).

répondant ait référé le second, les deux interviewés ont tenu des propos différents en ce qui a trait à leur définition identitaire – l'un s'identifiant ardemment au sikhisme et l'autre s'affirmant ravidassias – ce qui témoigne sans contredit de l'existence de discours antagoniques en ce qui a trait à l'identité religieuse.

3.2.1. Ambiguïtés quant aux liens à conserver avec le sikhisme

Bien que les temples ravidassias font la promotion d'une religion qui se distingue, à certains égards, du sikhisme orthodoxe, ceux-ci demeurent sans conteste « dans l'univers sikh » (Kaur Takhar, 2005, p. 116). Ainsi, la structure du temple¹² et le déroulement des cérémonies religieuses sont pratiquement les mêmes pour les ravidassias et pour les sikhs. Tout de même, certains éléments particularisent généralement les temples ravidassias, que celui-ci revendique un lien d'appartenance avec le sikhisme ou souhaite s'en distancier. Par exemple, il est communément reconnu que les temples ravidassias portent le nom de Ravidās (par exemple, le temple ravidassia de Montréal se nomme Shri Guru Ravidass Temple), que Ravidās y soit désigné comme un *gurū*, qu'une image le représentant se trouve près du livre sacré (alors que ceci est prohibé par l'orthodoxie sikhe) et que le symbole de la communauté, le *Har*, soit mis en évidence. Tous ces éléments ne font toutefois aucunement partie de l'univers sikh, où Ravidās est un *bhagat* – il est strictement interdit d'attribuer le titre de *gurū* à quiconque hors des dix *gurū* humains, du livre sacré, de la communauté rassemblée et de l'*Akāl Purakh* – où il est interdit de représenter une quelconque figure religieuse près du *Gurū Granth Sahib* et où le symbole de la communauté est plutôt le *Khanda*¹³.

Certains temples ravidassias qui font la promotion d'une identité distincte du sikhisme vont adopter des pratiques les démarquant plus franchement. Le *Gurū*

¹² Nous appellerons ici les lieux de culte des communautés ravidassias « temples », terme qui peut être employé pour désigner tant les lieux qui revendiquent un lien avec la tradition sikhe que ceux qui désirent s'en distancier.

¹³ Tant les *gurdwārā* sikhs que les temples ravidassias exhibent parfois aussi le symbole *Ēk Ōaṅkā* signifiant « un Dieu » et symbolisant l'unicité de Dieu (Matringe, 2008, p. 60).

Granth Sahib peut alors être remplacé par l'*Amritbani Guru Ravidass*, qui constitue une compilation des 40 hymnes de Ravidās du *Gurū Granth Sahib* et de 200 autres hymnes qui lui sont attribués, qui ont été compilés en un livre en 2010. À la fin des services religieux, où une ovation (*jaikara*) est prononcée, ces temples délaissent l'hymne prononcé par les sikhs pour en adopter une qui leur est propre. Le traditionnel « *Jo bole so nihal, sat sri akal* » sikh, signifiant « Bénie est la personne qui dit Dieu est Vérité » est remplacé par une ovation qui fait mention de Ravidās en tant que *gurū*. On y prononce alors « *Jo bole so nirbheh, Shri Guru Ravidas Ji ki jai* », qui signifie « Celui qui le dit est courageux, victoire à Shri Guru Ravidas » (Kaur Takhar, 2011, p. 173). De plus, certains ravidassias vont rejeter l'initiation dans le Khalsa et donc, n'arboreront pas les cinq K. Dans le chapitre suivant, nous reviendrons sur les éléments présentés ici qui sont adoptés par le temple ravidassia de Montréal.

Toutefois, les éléments présentés ci-dessus peuvent être agencés différemment dans chaque temple ravidassia. En fait, les déclinaisons de l'identité ravidassia sont si multiples qu'il n'est jamais possible de généraliser les croyances et les pratiques de ceux qui s'affirment ravidassias à toute les communautés, comme le rapporte Kaur Takhar (2011) :

“the degree of distinction from Sikhs is more pronounced in some [Ravidasi] communities than others. It is not possible to paint an overall picture per se of the issue of identity for each of the communities. Many individuals are quite agitated at the suggestion of their marked separation from the Panth. They insist that they are Sikhs and also Ravidasis. [...] On the other hand, however, a significant percentage of Ravidasis are adamant that their identity has nothing to do with the Panth – this is more confusing when informants tend to be kesdhari!” (p. 173)

Si les variantes des croyances et des pratiques des ravidassias sont si multiples, c'est que ceux-ci ne s'entendent pas tous sur l'approche à adopter pour vaincre les diverses formes de discrimination desquelles ils sont victimes (Kaur Takhar, 2014, p. 112). Avant de développer sur ces approches, nous rappellerons rapidement les

facteurs motivant les ravidassias à s'établir en leurs propres lieux de culte, que nous avons abordé de manière éparse au cours des pages précédentes de ce mémoire.

Kaur Takhar (2011 ; 2014) et Lum (2010) recensent trois facteurs principaux. D'abord, la discrimination à l'égard de leur caste, qui persiste toujours aujourd'hui. Bien que celle-ci soit dorénavant plus subtile qu'autrefois, Lum souligne que les *chamar* se sentent toujours perçus comme non éduqués et ignorants par les castes supérieures (p. 188). Ensuite, l'impossibilité pour les *chamar* d'accéder aux comités de gestion des *gurdwārā* et ce, même si leurs donations à ceux-ci sont constamment encouragées et contribuent au bon maintien du lieu de culte. N'ayant pas accès aux comités d'administration, les donations des ravidassias ne sont pas toujours utilisées dans le *gurdwārā* comme ceux-ci l'auraient souhaité. Finalement, le peu de considération accordé à Ravidās (et parfois également aux autres *bhagat* du *Gurū Granth Sahib*) est perçu comme un manque de respect et comme un refus de reconnaître la pleine valeur spirituelle de celui qui est le représentant principal de leur communauté (p. 190-191).

Cette dernière considération est, pour Lum, au cœur des conflits opposant les ravidassias de Barcelone aux sikhs : « Every single Spanish Ravidasia, without exception, highlighted the lack of consideration shown towards their guru, which for Chamar is a key, perhaps *the* key manifestation of disrespect towards their community. » (p. 191) Le titre de *gurū* étant le titre le plus prestigieux dans la tradition sikhe, le fait de désigner Ravidās comme un *bhagat* rend son importance secondaire, selon les ravidassias. Il s'agit donc, pour certains, d'un manque de considération à l'égard de celui-ci et, plus largement, à l'égard de toute la communauté ravidassia. Du côté sikh, toutefois, Kaur Takhar (2014) souligne que le fait de désigner comme *gurū* une personne qui n'est ni l'un des dix *gurū* humains, ni le livre sacré, ni la communauté rassemblée, ni l'*Akāl Purakh* est parfois perçu comme un outrage. En effet, la notion de *gurū* pour les sikhs est fondamentale et ne peut qu'être comprise comme ces quatre éléments :

“The Guru, or mystical ‘voice’ of Akal Purakh, is a single consistent authority, present within the Panth since it was established. For more than two centuries it spoke through a succession of ten Masters (Guru Nanak to Guru Gobind Singh) and since the death of the tenth it has continued to speak through the sacred scripture (the Guru Granth) and the community (the Guru Panth).” (McLeod, 1989, p. 61)

Pour les sikhs orthodoxes, désigner Ravidās comme un *gurū* est contraire à cette conception du *gurū* comme une seule et unique autorité divine présente dans la communauté depuis ses tout débuts. Cette vision hétérodoxe de la tradition constitue donc, pour les plus conservateurs d’entre eux, une manière d’affirmer une identité non sikhe, ou du moins, se distancier de ce que la tradition sikhe tient pour fondamental (p. 117). Il s’agit là de l’un des principaux désaccords entre les deux factions.

Si les ravidassias s’établissent en leurs propres lieux de culte, c’est donc d’abord pour ne plus être victimes de discrimination des castes supérieures relativement à leur caste où à celui qu’ils considèrent comme leur *gurū*, puis, pour se sentir réellement maîtres chez eux¹⁴ (Lum, 2010, p. 188). Mais pour s’affranchir un fois pour toute du stigma de l’intouchabilité lié à leur appartenance de caste, des approches différentes sont prônées par les ravidassias. Celles-ci, étant à la source des nombreux débats internes à la communauté, opposent principalement trois groupes – ou trois « camps » – selon l’étude que Lum a menée à Barcelone.

Le premier, dominant en nombre, maintient un lien d’appartenance avec la tradition sikhe, même si ses membres considèrent Ravidās comme un *gurū* au même titre que les autres *gurū* sikhs humains. Bien que ceci entre en contradiction avec l’orthodoxie, les membres de ce groupe n’y perçoivent pas une contradiction fondamentale. Reconnaisant que leur communauté est maintenue dans une situation

¹⁴ En établissant de nouveaux lieux de culte sur la base de l’appartenance de caste, les ravidassias tentent avant tout de rehausser le statut de leur propre caste que de contester le système des castes en lui-même. Nous approfondirons sur ce paradoxe au sein des communautés ravidassias (qui militent pour l’égalité de tous les êtres humains, mais qui établissent des lieux de culte auxquels seuls les membres de leur caste peuvent adhérer) dans le chapitre suivant. *Infra*, p. 137.

de subordination au sein du sikhisme, ce groupe ne croit pas que s'affranchir du sikhisme contribue à augmenter leur rapport de force face aux castes dominantes, mais préfère plutôt se regrouper en leurs propres lieux de culte pour s'assurer un contrôle sur leurs affaires religieuses (p. 186).

Le second groupe, qui s'identifie comme ravidassia, croit au contraire que la seule manière de rehausser leur statut social est de s'affranchir du sikhisme, groupe au sein duquel il ne leur sera jamais possible de se faire reconnaître à leur pleine valeur. Leur vision est similaire à celle de l'Ad Dharm, qui soutenait que la création d'une nouvelle religion était la seule manière d'obtenir la considération de ses tiers (p. 186). Kaur Takhar (2011) ajoute que certaines personnes fréquentant les temples ravidassias du Royaume-Uni s'identifient toujours à la religion Ad Dharm. Ceci cause toutefois des tensions dans les communautés puisque cette appartenance est considérée comme désuète par plusieurs puisque le mouvement n'est plus actif sur la scène politique (p. 292). Pour se démarquer des sikhs, les membres de ce groupe ont établi quelques critères les différenciant de ces derniers. Ceux-ci sont les suivants :

- 1) Ravidās est leur *gurū* principal
- 2) Leur livre sacré est l'*Amritbani Guru Ravidass*
- 3) Leur symbole religieux est le *Har*
- 4) Leur salutation est « *Jai Gurudev* »¹⁵
- 5) Leur lieu de pèlerinage principal est le lieu de naissance de Ravidās (Sri Govardhanpur, près de Varanasi dans l'Uttar Pradesh), où le Shri Guru Ravidass Janam Asthan Mandir a été érigé en son honneur
- 6) Ils doivent adhérer aux objectifs suivants :
 - a. Répandre les enseignements de *gurū* Ravidās
 - b. Répandre les enseignements de *gurū* Valmiki, *gurū* Nāmdev, *gurū* Kabīr, *gurū* Trilochan, *gurū* Sain, *gurū* Sadna¹⁶
 - c. Respecter toutes les religions, aimer l'humanité et mener une vie vertueuse (<http://www.gururavidassguruji.org/the-ravidassia-religion> [je traduis de l'anglais])

¹⁵ Signifie « Victoire au divin *gurū* » et s'utilise à l'instar du « *Sat Sri Akal* » sikh, signifiant « Dieu est Vérité ». Il s'agit de la même salutation que celle proposée par l'Ad Dharm (Juergensmeyer, 1982, p. 52).

¹⁶ Mis à part Valmiki, à qui l'on attribut l'écriture du Ramayana, tous sont des *bhagat* du *Gurū Granth Sahib*.

Les temples ravidassias adhérant à cette vision et même certains autres temples ravidassias revendiquant un lien avec le sikhisme ne sont évidemment pas reliés aux instances d'autorité sikhes, notamment le SGPC et l'*Akāl Takht*. Leurs liens principaux sont avec le Dera Sant Sarwan Dass (aussi appelé Dera Sachkhand) établis dans le village de Ballan, près de Jalandar, ville importante de la région Panjabie de Doaba, où environ 40% de la population est de la caste *chamar*. La construction de *dera* (qui est désigné comme un *dera* et non pas comme un temple, puisqu'il s'agit non seulement d'un temple, mais aussi d'un centre communautaire et d'un lieu où résident des *sant*) est finalisée dans les années 1920. À l'époque, alors que le mouvement Ad Dharm prend de l'ampleur et que les dalits commencent à organiser leur action, le Dera Sant Sarwan Dass devient l'épicentre de la protestation sociale dalit (Juergensmeyer, 1982, p. 84). Dans les années 1990, un nombre grandissant de *chamar* de la région font de ce *dera* leur lieu de culte principal et commencent à se désigner comme ravidassias plutôt que comme *chamar*. Le lieu gagne rapidement en prestige alors que des membres de la communauté ravidassia ayant immigré en Europe et en Amérique du Nord sont en mesure de faire des donations substantielles au *dera* (Simon, 2010, p. 52-53). Les donations ont également permis d'entreprendre la construction du lieu de pèlerinage principal des ravidassias, le Shri Guru Ravidass Janam Asthan Mandir, situé à Varanasi et la mise sur pied d'écoles et d'hôpitaux offrant des services à moindres coûts aux familles économiquement défavorisées provenant de toutes les castes et religions. Ces institutions appartenant à la communauté ravidassia participent grandement, selon Singh (2012) à son rayonnement, puisqu'elles attestent du pouvoir économique et politique détenu par ses membres, qui sont dorénavant en mesure de venir en aide aux plus défavorisés. Ceci renforce leur pouvoir et participe à les éloigner de leur statut traditionnel de dalit :

“[Dera Sant Sarwan Dass] projects do not merely provide services to their devotees and the poor: rather they *demonstrate a sense of achievement to other social groups and castes*. Thus, Ravidasi community leaders now provide

services to Jats who are patients in their hospitals and students in their schools, if not dependent upon them – a neat reversal of roles that Ravidasi and other SCs have had to endure for centuries.” (p. 32)

Une telle contribution à la société indienne peut seulement être entreprise par les groupes les mieux nantis. Il s’agit donc, selon Sion (2010), de l’un des moyens utilisés par les ravidassias pour obtenir une plus grande reconnaissance sociale aux yeux des hautes castes indiennes. Ainsi, plusieurs souhaitent que les donations puissent « symboliser la richesse et le prestige des ravidassias. » (p. 58, je traduis)

Le Dera Sant Sarwan Dass est également le lieu où résident les *sant* ravidassias, désignés comme les maîtres spirituels de la communauté. Le *sant* actuel, Sant Niranjana Dass, y est établi et y travaille. Ses tâches consistent à bénir, guérir et conseiller ses disciples ravidassias. D’autres leaders, aussi désignés comme *sant*, accompagnent Niranjana Dass dans ses travaux et rependent les enseignements de Ravidās ainsi que les légendes l’entourant à toute la communauté. Selon Simon (2010), la réappropriation identitaire positive de l’identité *chamar* en tant qu’identité ravidassia est rendue possible grâce au travail des *sant* du Dera Sant Sarwan Dass :

By using his eloquence, [one of the Dera’s *sant*] tried to convince the members of his audience that their belonging to Ravidas’ spiritual lineage links them to these praiseworthy Chamars. These positive references allow Chamars to investigate and to interpret their past in a new way. They are no longer merely victims ; they can become someone else. This ‘invention of a tradition’ is inverting the existing frame through which Chamars were used to interpret their subaltern position. (p. 55)

Afin de répandre ce message positif de l’identité ravidassia, Sant Niranjana Dass et ses acolytes entreprennent chaque année une tournée européenne ou américaine des temples ravidassias de la diaspora. Leur passage renforce la vision positive de leur communauté auprès des ravidassias issus de l’immigration et motive ceux-ci à contribuer financièrement au maintien du Dera Sant Sarwan Dass et de ses organisations caritatives (p. 54).

Les membres du deuxième groupe, celui que Lum (2010) décrit comme revendiquant une émancipation de la religion sikhe, jugeront donc généralement que les *sant* du Dera Sant Sarwan Dass représentent l'autorité religieuse suprême. Singh (2012) souligne que l'importance et l'influence de ce *dera* est attestée par le fait qu'un nombre grandissant de ravidassias de l'Inde et de la diaspora reconnaissent en ce lieu l'autorité principale des communautés ravidassias (p. 24). Pour ceux qui désirent maintenir un lien avec le sikhisme, ce *dera* est généralement tout aussi important puisqu'il lutte activement pour l'amélioration du statut de leur caste. Pour ces derniers, toutefois, le *gurdwārā* sikh d'Amritsar, c'est-à-dire le Temple d'Or, conserve une importance spéciale, alors que pour ceux qui désirent rompre avec la tradition sikhe, c'est plutôt le Shri Guru Ravidass Janam Asthan Mandir de Varanasi qui est le principal centre spirituel (Singh, 2010, p. 29).

Un troisième et dernier groupe est recensé par Lum dans son étude des ravidassias de Barcelone. Celui-ci adopte une approche qui diffère quelque peu des deux autres en ce qui a trait à l'approche à privilégier pour lutter contre le stigma de l'intouchabilité lié à leur caste. En effet, sa nature est beaucoup plus politique : ses membres ne se préoccupent pas que de leur propre communauté, mais bien des populations dalits en général. Nous les désignerons donc comme des « ambedkarite », puisque leur idéologie est inspirée d'Ambedkar, homme politique indien ayant milité pour les droits des dalits et étant à la source de l'application de règles de discrimination positive visant à permettre aux dalits l'accès au système éducatif et à des emplois variés (Lum, 2010, p. 186). Bien que l'émancipation des dalits passe aussi par l'émancipation de leur propre communauté (ils s'accordent généralement pour dire qu'un affranchissement du sikhisme est nécessaire), ces membres sont prêts à former des alliances avec d'autres castes dalits, ce qui n'est habituellement pas de mise lorsqu'une caste cherche à améliorer son statut social. En fait, Lum remarque même que certains, lorsque questionnés sur leur appartenance de caste, vont s'identifier comme des dalits plutôt que comme des *chamar* ou des ravidassias dans

le but de ne pas créer de divisions supplémentaires entre la section de la population indienne la plus opprimée (p. 197).

Dans les trois groupes décrits, l'appartenance à la communauté ravidassia et la fréquentation de temples ravidassias est interprétée comme une manière d'outrepasser le stigma de dalit associé à la caste *chamar*. Ainsi, si dans les *gurdwārā* sikhs, les ravidassias se sentent parfois perçus comme de simples dalits de la caste *chamar*, dans leurs propres lieux de culte, il en est autrement ; en ces lieux, ils sont des disciples de Ravidās, personnage religieux ayant marqué plusieurs traditions religieuses indiennes et symbole de la faculté des *chamar* à obtenir succès et reconnaissance :

“what they used to consider as an ascribed and negative heritage is now becoming a chosen identification. It is to stress this change that overseas Ravidassias are very reluctant to be named as Chamars. To them, being a Ravidassia means something completely different from being a Chamar. As Ravidassia, they belong to a historically significant religious community, whose members have agency.” (Simon, 2010, p. 59)

Le rapport à la caste est ainsi modifié par la réinterprétation du mythe d'origine de ses membres, qui font de Ravidās leur ancêtre commun. Être un ravidassia devient dès lors positif et permet de se libérer de la dénomination de *chamar*, qui possède une connotation négative. En changeant de nom, les ravidassias témoignent de leurs nouvelles « aspirations sociales » (Deliège, 1999, p. 16), c'est-à-dire leur organisation en une nouvelle communauté religieuse, prestigieuse, éduquée et socialement respectée.

3.2.2. Impacts de l'immigration

L'immigration a eu des conséquences importantes sur le développement de l'identité ravidassia, qui méritent d'être soulignées ici. En effet, non seulement l'immigration des ravidassias (notamment en Europe et en Amérique du Nord) leur a-t-elle permise d'améliorer leur situation économique, mais plus encore, elle a

contribué à modifier la perception que ceux-ci ont de leur propre identité. En effet, en contexte d'immigration, les ravidassias sont habituellement identifiés autrement que par leur caste, où se sont plutôt d'autres éléments de leur identité qui sont les plus saillants pour leurs nouveaux voisins, collègues de travail ou collègues de classe, qui sont tous ignorants de l'existence même du système des castes, ou qui n'y accorde pas d'importance. En effet, plusieurs ravidassias de la diaspora ont de bons emplois et sont appréciés par les membres de leur entourage. Toutefois, dans certains cas, les castes supérieures continuent de percevoir les *chamar* et les ravidassias comme inférieurs. Ce décalage entre la perception qu'ont les ravidassias de leur propre communauté et la manière dont les hautes castes perçoivent leur communauté est désigné par Simon (2010) comme une discordance identitaire (p. 53). La frustration qu'entraîne cette discordance identitaire peut d'ailleurs être renforcée par le fait que dans leurs pays d'accueil, les ravidassias gagnent souvent aussi bien leur vie que les hautes castes et sont la plupart du temps perçus par les membres de leur pays d'accueil sur le même pied d'égalité. Juergensmeyer (1982) illustre bien le genre de situation pouvant mener à créer une telle frustration chez les *chamar* :

“The Chamar, who came to Britain expecting to find life different, take offense at the upper caste Sikhs' attitudes toward them. They earn as much as the Jat Sikhs, sometimes more, and occasionally find themselves placed by the British in command over them [...] – much to the displeasure of the latter. On occasion the Jat Sikhs have tried to explain the intricacies of Indian propriety to their British factory managers and have protested that they cannot be expected to work under Chamars.” (p. 247)

S'ajoutant à cette frustration, Simon (2010) fait part d'une deuxième discordance identitaire, celle-ci survenant lorsque les ravidassias retournent dans leur pays d'origine. Là-bas, ils demeurent généralement discriminés de manière beaucoup plus marquée que dans leur pays d'accueil puisque, selon Simon, « in Indian society one's social prestige is still largely based on one's caste. » (p. 54) Pour plusieurs, particulièrement ceux qui ont toujours des proches en Inde, il devient donc nécessaire de rehausser le statut de leur caste à l'image du statut qu'ils ont été en mesure

d'acquérir dans leur pays d'accueil. Contrairement à ce qui a été observé dans le passé, Simon soutient que les *chamar* de la diaspora ne tentent pas de se distancier de leur caste, mais plutôt, qu'ils embrassent fièrement cette appartenance et engagent des processus pour permettre sa valorisation (p. 53). Le principal moyen d'y parvenir est de faire des donations aux temples et *dera* ravidassias en Inde, afin de rendre évident aux yeux de tout le succès de leur communauté. En permettant la construction de temples et de *dera* prestigieux et imposants qui sont dédiés et dirigés par leur communauté, les ravidassias cherchent à démontrer publiquement qu'être ravidassia est prestigieux. Les richesses acquises à l'étranger sont donc utilisées pour revaloriser leur identité « à la maison », comme le souligne Gera Roy (2011) : « the economic mobility of the diaspora Chamars and lower castes gives them greater power in gurdwara politics through the means of donations and also in homeland politics as deras and gurdwaras funded by them proliferate all across Punjab. » (Gera Roy, 2011, p. 99) S'ajoutant à cela est la mise sur pied d'hôpitaux, d'écoles et d'organisations caritatives venant en aide aux plus démunis et financés par les ravidassias qui, comme nous l'avons vu, cherche à démontrer de la réussite sociale des ravidassias et à contester le rapport de domination actuel (Singh, 2012, p. 32). De plus, la philanthropie est considérée comme une forme de *sevā* prestigieuse par les sikhs (et par les hindous) et est donc valorisée dans le contexte indien, d'où sa pratique par les ravidassias. Des institutions telles le Shri Guru Ravidass Janam Asthan Public Charitable Trust sont mises sur pied pour gérer les donations reçues et créer ou financer des projets de charité en Inde (Simon, 2010, p. 60).

La contribution financière des ravidassias de la diaspora vise donc, selon Simon, à valoriser l'image de leur communauté en Inde : « In order to gain the recognition of the higher castes, Ravidassias are seeking to own places of worship and social institutions as prestigious as the ones run by the Jats. » (p. 54). Or, comme nous l'avons vu, pour plusieurs ravidassias, il ne suffit pas de créer ses propres temples pour parvenir à améliorer son statut social. Pour certains, il importe de s'identifier à

une nouvelle religion – la religion ravidassia – pour acquérir le statut revendiqué. Cette affirmation d'une identité religieuse distincte s'impose comme nécessaire pour certains suite à l'assassinat de l'un des *sant* du Dera Sant Sarwan Dass par des fondamentalistes sikhs en 2009.

3.2.3. Incident de Vienne et déclaration d'indépendance

Le 24 mai 2009, lors de l'une des tournées annuelles des leaders du Dera Sant Sarwan Dass, Sant Ramanand, l'acolyte de Sant Nirranjan Dass est tué par un sikh dans un temple ravidassia de Vienne. Son assassinat a été pour certains ravidassias le coup de grâce marquant leur dissociation définitive du sikhisme. Alors que la cérémonie religieuse du dimanche (jour le plus achalandé) est en cours, six sikhs armés de fusils et de couteaux entrent dans le temple et ouvrent le feu sur les deux *sant*. Sant Nirranjan Dass est alors blessé, tandis que Sant Ramanand est tué.

Pour plusieurs ravidassias, cet événement est symbolique : il constitue la preuve que les sikhs n'acceptent pas leur communauté et leurs pratiques et pour cette raison, il serait inapproprié de chercher la conciliation avec eux. Le chemin à emprunter est donc celui de l'indépendance, qui est perçue comme la seule manière d'éviter les reproches constants des sikhs orthodoxes et de s'émanciper. Ainsi, le 29 janvier 2010, jour de célébration de la naissance de Ravidās, Sant Nirranjan Dass, alors remis de ses blessures de l'attentat de Vienne, proclame la création d'une nouvelle religion, la religion ravidassia. C'est à ce moment que le *Gurū Granth Sahib* du Dera Sant Sarwan Dass est remplacé par l'*Amritbani Guru Ravidass*, à l'encontre du souhait de plusieurs sikhs voulant maintenir leurs liens avec cette communauté¹⁷. Certains temples ravidassias de l'Inde et de la diaspora emboîteront le pas, alors que la majorité, toutefois, préférera maintenir ses liens avec la tradition sikhe (Singh, 2012,

¹⁷ Le SGPC c'est vivement opposé à cette action et des discussions sur les manières de maintenir les liens avec les ravidassias ont eu lieu. Voir à ce sujet l'article de *The Indian Express*, « SGPC meeting today to discuss Sikh-Ravidassia issue », 4 février 2010, URL : <http://archive.indianexpress.com/news/sgpc-meeting-today-to-discuss-sikh-ravidassia-issue/575222>.

p. 21-22). Des organisations ravidassias s'opposent vivement à cette proclamation, questionnant l'autorité des *sant* du Dera Sant Sarwan Dass¹⁸.

Le remplacement du *Gurū Granth Sahib* par l'*Amritbani Guru Ravidass* dans certains temples ravidassia est probablement l'événement le plus significatif marquant la séparation religieuse entre les communautés sikhs et ravidassias. Dès lors, tous les temples retirant le *Gurū Granth Sahib* ne sont plus fréquentés des sikhs et ne sont généralement plus désignés comme des *gurdwārā*¹⁹. Des débats ont lieu au sein de chaque temple ravidassia et ceux qui choisissent de suivre le Dera Sant Sarwan Dass subissent rapidement quelques transformations importantes pour se distinguer des sikhs, comme ce fut le cas à Barcelone :

“All Sikh religious images, such as portraits of Guru Nanak and Guru Gobind Singh, have been removed, as have the handkerchiefs for men that bore Sikh symbols. The Sikh *jaikara*, previously recited along with the Ravidasia *jaikara*, has been eliminated from religious services and the *granthi* relinquished. The weekly religious service (*diwan*) is now led by different members of the community. The typical greeting among congregation members has also changed – *Sat Sri Akal* ('God is Truth') the Sikh greeting, which was often heard before, has been displaced by *Jai Guru Dev* ('Victory to the Divine Guru')." (Lum, 2010, p. 196)

La désignation de l'*Amritbani Guru Ravidass* comme livre sacré, bien que polémique dans les communautés ravidassias, témoigne d'un désir pour les *sant* ravidassias d'établir des frontières religieuses plus claires entre leur communauté et celle des sikhs. En retirant le *Gurū Granth Sahib* des temples ravidassias, les membres de ces communautés marquent de manière définitive leur sortie de la tradition sikhe. Ne référant plus au même livre sacré que ceux-ci, il devient dès lors difficile de les identifier à la même religion (Kaur Takhar, 2014, p. 107).

¹⁸ Voir à ce sujet l'article publié dans le quotidien *Tribune of India*, « Guru Ravidass sampradaye rejects separate religion », 3 février 2010, URL : <http://www.tribuneindia.com/2010/20100204/punjab.htm#3>.

¹⁹ En 2012, Kaur Takhar (2014) remarque que tous les temples ravidassias en Grande-Bretagne utilisent toujours le *Gurū Granth Sahib* (p. 107). À Barcelone, la communauté ravidassia utilise l'*Amritbani Guru Ravidass* depuis 2010 (Lum, 2010, p. 196).

Nous comprenons, de notre lecture de ce chapitre, qu'un processus de sanskritisation est en œuvre depuis plusieurs décennies par les *chamar*. En effet, dans ce chapitre, il nous a été possible de relever tous les éléments participants à la sanskritisation d'une caste décrits par Srinivas (1956). Selon cet auteur, entreprendre un processus de sanskritisation peut être long et générer les effets escomptés uniquement après plusieurs générations. En retraçant, dans ce chapitre, l'histoire de la communauté *chamar*, il nous a été possible de remarquer que ce processus est enclenché depuis déjà plusieurs décennies. En effet, au niveau économique, nous avons vu que certaines familles *chamar* ont été en mesure de s'enrichir dans les années 1910 dû à l'augmentation de la demande pour les produits du cuir. Dans les années suivantes, l'immigration de *chamar* en Europe et en Amérique rendue possible par cette acquisition de ressources financières contribue également à enrichir les membres de cette caste. Dans les années 1930, les *chamar* de ces familles aisées qui ont eu accès à une éducation laïque mettent sur pied le mouvement politique Ad Dharm, qui contribue à conscientiser et à mobiliser les castes dalits, et surtout, les *chamar*. Le regroupement des *chamar* en politique marque leur acquisition d'un plus grand pouvoir politique au Panjab et particulièrement dans la région de Doaba. Dans les années 1940, un nombre grandissant de *chamar* se regroupent en leurs propres lieux de culte et entreprennent peu à peu de se distinguer des sikhs, tout en prenant soin de toujours mettre en œuvre les pratiques les plus valorisées au sein de celles-ci, telles le *sevā*, dont la philanthropie est l'une des plus prestigieuses. Ceci leur donne la possibilité de redéfinir leur mythe d'origine autour de la figure de Ravidās, dont on raconte que l'essence intrinsèque était plus pure que celle d'un brahmane, et qui a, selon son hagiographie, reçu la protection des dieux, justifie la nouvelle place revendiquée dans le système des castes. Selon Deliège (1993) « it is clear that castes which want to express their greatness and "sanskritize" their way of life adopt new myths. » (p. 542) Combinés, tous ces éléments participent à la redéfinition identitaire des *chamar* en tant que ravidassias. La construction de temples et de *dera* ravidassias

en Inde et en diaspora permet de renforcer cette nouvelle identité positive, témoignant aux yeux de tous des capacités politiques et socioéconomiques de la communauté.

Le temple Shri Guru Ravidass de Montréal participe à cette valorisation identitaire positive des ravidassias. Bien que ce temple appartienne à la communauté ravidassia montréalaise (ce sont eux qui ont organisé et financé sa construction et qui le supportent aujourd'hui), il conserve un lien marqué avec la religion sikhe et avec les sikhs qui ne sont pas de la caste ravidassia. Les ravidassias qui le fréquentent ont donc fait le choix de ne pas adopter l'*Amritbani Guru Ravidass*, contrairement au Shri Guru Ravidass Sabha de Brampton près de Toronto, qui a, depuis la déclaration d'indépendance de la religion ravidassia par le Dera Sant Sarwan Dass, installé l'*Amritbani Guru Ravidass* et accueille, de ce fait, presque uniquement des ravidassias²⁰. Le prochain chapitre, qui est entièrement dédié à notre étude de terrain réalisée au temple Shri Guru Ravidass de Montréal, fait état de nos observations ainsi que de nos discussions avec les sikhs et les ravidassias montréalais qui définissent ce temple comme leur principal lieu de culte.

²⁰ Information obtenue via un membre de la communauté que nous avons contacté par Facebook (<https://www.facebook.com/Shri-Guru-Ravidass-Sabha-Ontario-Canada-337833013005107/>). Celui-ci nous a toutefois mentionné que des sikhs visitaient parfois le temple, le plus souvent lorsqu'ils y étaient invités par des amis membres de la communauté ravidassia.

CHAPITRE IV

ANALYSE ET PRÉSENTATION DES RÉSULTATS

4.1. Cadre méthodologique

Cette recherche qualitative est de type ethnographique. La réalisation d'une étude de terrain a été nécessaire à notre recherche. C'est par le biais de celle-ci que nous sommes parvenue à cerner la *perception* qu'ont les individus de leur identité religieuse. Rappelons ici que les questions principales auxquelles cette recherche cherche à répondre concernent 1) la définition de l'identité ravidassia face à l'identité sikhe orthodoxe et 2) le rôle et l'importance de la caste dans la construction de l'identité ravidassia. Nous avons collecté nos données par le biais d'une observation participante et d'entrevues réalisées au temple Shri Guru Ravidass de Montréal, puis en avons produit une analyse par le biais de la méthode d'analyse de contenu. Avant de nous consacrer à l'analyse des données recueillies, nous détaillerons notre approche méthodologique.

4.1.1. Techniques de cueillette de données

Dans un premier temps, nous nous sommes rendue au temple Shri Guru Ravidass sur une base hebdomadaire, afin de réaliser notre observation ethnographique et de prendre contact avec la communauté. La plupart de ces visites ont eu lieu le dimanche, jour le plus achalandé. Nous avons pris part au service religieux et exercé le *sevā* au *langar*. Ceci a constitué pour nous la principale occasion d'échanger avec la communauté et de tisser des liens avec ses membres. Suite à chaque visite, nous avons noté dans un journal de bord toutes observations, conversations, interrogations ou impressions jugées pertinentes. Ce journal nous a servi d'abord à ne pas oublier, en cours de route, certains éléments essentiels, puis, il nous a permis de faire une

rétrospection de notre expérience au temple et de nourrir notre réflexivité. En ce sens, notre observation ethnographique a suivi les trois étapes essentielles selon Beaud et Weber (2010), soit percevoir, mémoriser et noter (p. 128). Afin de guider notre collecte de données sur le terrain, nous avons préalablement ciblé quelques éléments à observer plus en détail (voir la grille d'observation en Annexe II), notamment les rapports de pouvoir entre les membres, l'iconographie et les mentions des *gurū*.

Évidemment, l'observation d'un milieu qui nous est culturellement différent ouvre la porte à nombre de malentendus et de mésinterprétations. Beaud et Weber (2010) parlent de « contresens ». Ces chercheurs soutiennent qu'il importe de valider les observations faites sur le terrain par le biais d'entretiens, sans quoi le contresens, invisible aux yeux du chercheur qui ne fait qu'observer, risquerait d'empêcher la réelle compréhension – et donc, la réelle connaissance – du milieu étudié (p. 126). Suivant ces conseils, nous avons également conduit sept entrevues semi-dirigées auprès d'individus fréquentant le temple Shri Guru Ravidass (voir le guide d'entretiens en Annexe III). Les individus interviewés désignaient tous le temple Shri Guru Ravidass comme leur principal lieu de culte. Quatre entrevues ont été réalisées auprès de sikhs qui ne s'identifiaient pas comme des membres de la communauté ravidassia. Ces entrevues étaient d'une durée moyenne d'une heure. Une très courte entrevue a également été réalisée avec un *giani* sikh, c'est-à-dire une personne ayant des connaissances religieuses poussées et transmettant ces connaissances lors des cérémonies religieuses au temple¹.

Du côté des ravidassia, seulement deux entrevues ont pu être formellement réalisées. Celles-ci ont toutefois été plus longues et approfondies que celles réalisées auprès des sikhs. Chacune d'entre elles a duré près d'une heure trente. Nos entretiens avec les individus fréquentant le temple Shri Guru Ravidass nous ont permis de

¹ Cette entrevue a été réalisée de pair avec l'entrevue d'un ravidassia. Le *giani* ne parlait que Panjabi et la traduction était effectuée par notre répondant ravidassia, à qui des questions étaient également adressées. Nous avons donc tiré que très peu d'informations de cette entrevue.

recueillir des informations plus précises et profondes sur notre sujet de recherche, qui participent à notre bonne compréhension de notre objet de recherche, comme le soulignent Quivy et Van Campenhoudt (2006) : « correctement mis en valeur, [les processus de communication et d'interaction humaine] permettent au chercheur de retirer de ses entretiens des informations et des éléments de réflexion très riches et nuancés » (p. 173). Toutefois, il n'est en aucun cas possible de généraliser les réponses obtenues par ces sept répondants à toute les communautés sikhes et ravidassias, d'autant plus que, comme le rappelle Kaur Takhar (2014) « internal diversity [...] currently plays a key role in the tensions among the Ravidassias » (p. 107). Puisque seulement deux entrevues ont été réalisées à Montréal, nous ne sommes évidemment pas en mesure de les considérer comme représentatives de toute la communauté ravidassia montréalaise, bien qu'elles nous informent efficacement sur certains aspects de l'identité ravidassia.

Les questions des entretiens étaient ouvertes (voir le guide d'entretien en Annexe III), ce qui a selon nous permis aux participants de s'exprimer selon leurs propres cadres de référence ou en d'autres mots, dans « leur langage et leurs catégories mentales » (Quivy et Van Campenhoudt, 2006, p. 175). Ceci a eu l'avantage de laisser une place importante aux données émergeant du terrain qui ne cadraient pas avec nos intuitions préliminaires. Ces entrevues ont été enregistrées, ce qui nous a permis d'être plus attentive à notre interlocuteur et de concentrer notre prise de notes sur nos impressions et hypothèses. Un formulaire de consentement expliquant les modalités de la recherche a été dûment signé par chaque participant.

4.1.2. Méthodes d'analyse et d'interprétation

L'analyse de contenu par thèmes est la méthode que nous avons jugée la plus pertinente pour analyser et interpréter les données amassées lors de notre étude de terrain. En créant des catégories d'analyse (Paillé et Mucchielli, 2013, p. 231), nous sommes parvenue à dégager l'information pertinente de nos transcriptions

d'entrevues et de notre journal de bord. Les catégories établies sont liées aux éléments présentés dans les chapitres précédents et constituent les « noyaux de sens » qui ont été mis en valeur par nos répondants dans les entretiens et qui nous éclairent dans la réalisation de cette étude. Elles sont nommément : 1) les rapports de pouvoir, 2) l'orthodoxie et la tradition et 3) la définition identitaire. Les deux premières sont celles que nous avons jugée être les plus pertinentes pour comprendre les complexités relatives à la troisième catégorie. Nous avons tenu à ne pas créer des catégories d'analyse trop nombreuses et différenciées (ou encore, trop restreintes et vagues), afin d'assurer, comme le soulignent Pourtois et Desmet (2007), un traitement des données efficace et significatif (p. 204-205). Nous préciserons les thèmes abordés dans chacune de ces catégories lorsque nous procéderons à l'analyse des entretiens.

4.1.3. Sensibilité du sujet et difficultés rencontrées sur le terrain

Nous avons soulevé en introduction de ce mémoire que le sujet des castes dans le sikhisme était sensible et relativement tabou, plusieurs ne reconnaissant pas l'existence de discriminations basées sur les castes au sein des communautés sikhes. Bien qu'il soit évident – nous l'avons vu – que les communautés sikhes sont traversées par diverses dynamiques de pouvoir produisant certaines discriminations, certains sikhs n'apprécient pas aborder le sujet. Comme le souligne encore une fois bien justement Kaur Takhar (2014), « the subject of caste-based prejudice among those who practise the Sikh way of life is a contentious topic. » (p. 108) Ainsi, lorsque les communautés ravidassias sont étudiées, certains peuvent être réticents à prendre position à leur égard puisqu'il s'agit d'emblée d'une communauté de caste contestant son rapport de pouvoir au sein des communautés sikhes. De plus, les communautés ravidassias étant habituellement reconnues comme hétérodoxes, les sikhs les plus conservateurs peuvent se retrouver dans une position inconfortable lorsqu'on leur demande leur avis sur celles-ci, ne voulant ni se positionner contre cette communauté, ni la reconnaître comme faisant partie du sikhisme.

Lors de l'une de nos visites au *gurdwārā* Guru Nanak Darbar de LaSalle, nous avons été confrontée à un tel malaise d'une sikhe *amritdhari*. Alors que nous y avons été présentée comme une étudiante à la maîtrise s'intéressant au sikhisme, nous avons soulevé la crainte chez cette sikhe lorsque nous avons précisé que nous réalisions notre étude au temple Shri Guru Ravidass, auprès de la communauté ravidassia. Après qu'elle nous ait demandé plusieurs fois le titre de notre recherche (qui à ce moment, nous était encore inconnu) par peur que nous abordions la religion pratiquée à ce temple comme représentante du « sikhisme à Montréal » ou bien les réponses rendues par les membres de ce temple comme représentantes « des communautés sikhes montréalaises », elle nous a mis en garde sur le fait que ce temple adoptait des pratiques qui n'étaient pas acceptées de certains sikhs, dont elle-même. Pour cette raison, elle ne considérerait pas ce temple comme un *gurdwārā* sikh.

En fait, son intervention était tout à fait à propos, puisqu'il est vrai qu'il n'aurait pas été adéquat de traiter les réponses (définitivement hétérodoxes) des répondants ravidassias comme étant représentatives de la pensée des sikhs montréalais. Tout de même, compte tenu du fait que plusieurs ravidassias de ce temple se considèrent pleinement sikhs, les réponses obtenues lors de nos entrevues avec les ravidassias nous informent sur l'hétérogénéité du sikhisme montréalais. De plus, notre altercation avec cette sikhe *amritdhari* de LaSalle témoigne de l'inconfort de certains sikhs à l'égard de la communauté ravidassia. D'ailleurs, cette même femme a été totalement surprise d'apprendre, lors de la même discussion, que certains membres de son *gurdwārā* étaient présents lors de fêtes organisées par le temple Shri Guru Ravidass. Pour elle, il était impensable de participer à une fête organisée par ce temple (non pas ici parce que celui-ci accueille des dalits, mais plutôt parce que celui-ci adopte des pratiques qui ne s'accordent pas avec l'orthodoxie).

Nous soulignons cette situation, dans le but de mettre en relief le fait que bien que les sikhs non-ravidassias interviewés dans cette recherche fréquentent sur une base quotidienne ou hebdomadaire le temple Shri Guru Ravidass (ils n'étaient donc

évidemment pas aussi réticents à l'égard de la communauté ravidassia que l'était la femme sikhe avec qui nous avons discuté à LaSalle), il se peut que les réponses obtenues de ceux-ci ne rendent pas compte de certains aspects, que ces sikhs auraient pu préférer taire. Les répondants sikhs ont, le plus souvent, souligné l'hétérodoxie de certaines pratiques du temple Shri Guru Ravidass tout en précisant qu'ils n'étaient pas particulièrement incommodés de celles-ci. Mentionnons aussi qu'il ne nous est jamais arrivé d'observer des conflits ou de vives altercations entre les groupes lors de nos multiples visites au temple.

Outre ces dynamiques entre sikhs et ravidassias, nous avons également souligné au cours de cette recherche l'existence de multiples divisions internes aux communautés ravidassias. Nous avons mentionné que ces communautés, étant à la fois solidaires dans leur désir d'améliorer leur statut social et divisées au plan stratégique et idéologique, semblent chercher à éviter les occasions de prendre position sur des sujets qu'ils savent sensibles au sein de leur communauté. En effet, les ravidassias croient appartenir à la même communauté d'origine et orientent leur action dans la même direction, soit l'acquisition d'une plus grande reconnaissance sociale. Toutefois, les questions concernant le rapport à l'orthodoxie sikhe et la définition identitaire, qui impliquent une prise de position au niveau des stratégies privilégiées et qui sont au cœur de notre recherche, sont polémiques. Nous croyons que c'est précisément pour cette raison qu'il nous a été difficile de trouver des participants acceptant de nous accorder une entrevue formelle (c'est-à-dire enregistrée).

Même s'il a été un défi pour nous de réaliser des entretiens formels auprès des membres de la communauté ravidassia montréalaise, nous pensons que les deux entretiens accomplis ont été suffisamment en profondeur pour acquérir de l'information riche et pertinente. En effet, une fois les entretiens en cours depuis quelques minutes, nous avons senti les répondants s'ouvrir et engager la discussion avec beaucoup de cœur. Alors qu'il aurait été possible que la sensibilité du sujet restreigne leurs réponses, nous avons plutôt senti que nos deux interviewés ont

cherché à développer pleinement et précisément leur pensée, répondant passionnément à toutes nos questions. En ce sens, ceux-ci correspondaient davantage au premier groupe décrit par Kaur Takhar (2011) :

“At times concluding research amongst the [Ravidasi community] can present its own problems. Occasionally, informants talk openly and passionately about their experiences. At other times, however, the sensitive (and often controversial) subject of caste within the Sikh community, and more so, its prejudice as experienced by the [Ravidasis], causes informants to withhold information.” (p. 166)

L’engagement vif de nos répondants dans la discussion nous a permis d’obtenir des réponses souvent longues et détaillées. À certains moments, les répondants revenaient sur des questions adressées précédemment dans le but d’approfondir leurs propos, sans que nous ayons cherché à obtenir davantage d’information sur ce sujet. Il est arrivé qu’une réponse donnée soit modifiée par la suite, dévoilant des nuances ou des complexités qui n’avaient pas été abordées plus tôt. Nous pensons donc que bien que nous ayons seulement réalisée deux entretiens, ceux-ci ont été riches et profonds.

Tout de même, il nous semble important de noter que l’un des deux entretiens auprès des ravidassias a été réalisé dans le hall principal du temple, suite à une cérémonie religieuse du dimanche. Quelques membres réguliers de la communauté ravidassia étaient alors affairés à remettre le temple en ordre et à récolter l’argent de la boîte de donations. Lorsque certains membres s’approchaient ou lorsque le silence permettait à ceux-ci d’entendre notre discussion, le répondant ravidassia baissait considérablement la voix ou faisait de longues pauses dans ses réponses. Dans certains cas, il a approfondi des réponses plus tard, lorsque du bruit empêchait ses confrères de nous entendre ou lorsque ceux-ci étaient plus loin. Bien qu’il nous ait toujours semblé que notre interviewé entretienne une bonne relation avec les membres de sa communauté, nous pensons que des désaccords existants entre ceux-ci – ou la peur de créer des désaccords – peuvent être à la source de cette prudence de la part de notre interviewé. Tout de même, ce répondant nous a semblé très passionné et

transparent dans ses réponses, parlant généralement longuement et de manière expressive, sortant souvent du cadre de l'entretien pour présenter des aspects reliés au sujet qu'il jugeait essentiels. L'autre entretien a quant à lui été réalisé dans une salle au sous-sol du temple, où personne n'était à proximité.

Dans notre analyse des données recueillies des entretiens, il nous sera important de garder en tête les dynamiques inhérentes aux communautés sikhes et ravidassias. Avant de poursuivre dans cette direction, nous présenterons brièvement le profil de nos répondants et les particularités du temple Shri Guru Ravidass de Montréal.

4.2. Profil des répondants

Cette section se divise en deux parties. Nous présenterons d'abord le profil d'abord des cinq répondants sikhs n'ayant pas de liens avec la communauté ravidassia, puis, celui des deux répondants témoignant de leur appartenance à la communauté ravidassia. Puisque les participants ont tenu à conserver l'anonymat et que la communauté qui fréquente le temple Shri Guru Ravidass de Montréal n'est pas très nombreuse, nous ne produirons pas de tableau indiquant quel répondant correspond à quelles caractéristiques, ce qui selon nous rendrait possible leur identification.

4.2.1. Répondants sikhs non-ravidassias

En ce qui a trait à la caste d'appartenance, deux répondants sikhs ont mentionné faire partie de la caste *labana*, une caste recensée au Panjab parmi les « classes défavorisées »², c'est-à-dire dont le statut est désavantagé dans l'ordre des castes, mais qui ne sont pas des dalits. Généralement, ils proviennent donc du *varṇa śūdra*³.

² Appellées « *backward classes* » en anglais.

³ Les *labana*, sont parvenus à acquérir un statut plus important au sein des communautés sikhes dans les dernières décennies. Les sikhs *labana* valorisent généralement l'initiation dans le Khalsa et soutiennent l'*Ākalī Dal*, un parti politique sikh associé aux instances d'autorité sikhes. En ce sens, Chandra affirme à leur sujet : « Labanas are an entirely Sikh caste concentrated in the Tanda [...]. Initially a poor, cultivating caste, they are now increasingly prosperous with several kinsmen based

Notre troisième répondant a mentionné une appartenance à la caste *mohyal*, une caste brahmane, et le quatrième répondant a préféré ne pas mentionner sa caste. Le *giani* a quant à lui mentionné une appartenance à une « classe défavorisée » n'ayant généralement pas de liens avec le Khalsa. La majorité des répondants ont toutefois tenu à rappeler que les sikhs ne faisaient pas de distinctions de castes et ont abordé leur propre appartenance de caste dans des termes plutôt vagues qui insistaient sur le détachement de leur statut de caste, tels « d'après ce que je sais, je suis de la caste... » ou « les sikhs n'ont pas de castes, mais le nom de ma famille est... ».

Tous les sikhs interviewés sont des hommes *amritdhari* ou *keshdhari*. Leur âge varie entre 24 et 35 ans, à l'exception du *giani* qui est plus âgé. Trois proviennent du Panjab, un du Cachemire et un de Delhi. Tous se sont installés à Montréal récemment, soit depuis moins de cinq ans. Deux ont un visa d'étude, un a un visa de travail, un a obtenu sa résidence permanente et un est demandeur d'asile. Comme plusieurs nouveaux arrivants, tous habitent le quartier Parc-Extension, non loin du temple Shri Guru Ravidass. Chacun a mentionné fréquenter ce temple puisqu'il s'agit du lieu abritant le *Gurū Granth Sahib* (donc pour eux, littéralement le « *gurdwārā* », c'est-à-dire la maison du *gurū*) situé le plus près de leur demeure. Deux travaillent dans des usines, deux sont étudiants (l'un d'eux est également camionneur) et le *giani* est engagé par le temple Shri Guru Ravidass pour exercer diverses fonctions liées aux services religieux. À l'exception du *giani*, tous fréquentent occasionnellement d'autres *gurdwārā* à Montréal, notamment le *gurdwārā* Guru Nanak Darbar de LaSalle (qui organise plusieurs grandes fêtes sikhes), le *gurdwārā* Guru Nanak Darbar de Parc-Extension (qui est situé à quelques minutes de marche) et le *gurdwārā* Sahib Greater Montreal de Dollard-des-Ormeaux. Le temple Shri Guru Ravidass est fréquenté par tous les répondants sur une base quotidienne ou hebdomadaire et il est considéré par ceux-ci comme leur principal lieu de culte à Montréal.

abroad. Labana Sikhs, who are also classified as "Backward Castes," are reputed to be staunch backers of the Akali Dal. » (p. 34)

Trois entrevues ont été réalisées avec un interprète. Deux ont été traduites en anglais, l'une par un membre de la famille du répondant et l'autre, celle du *giani*, par un membre de la communauté ravidassia aussi interviewé. La troisième entrevue a été traduite en français par un interprète extérieur à la communauté sikhe⁴. Bien que tous les répondants maîtrisaient suffisamment l'anglais pour que nous soyons en mesure d'établir un premier contact, nous avons jugé nécessaire de faire appel à un traducteur pour qu'ils puissent exprimer leur pensée de manière plus aisée et nuancée. Les entretiens ont été réalisés dans un café près du temple⁵, à l'exception de l'entretien avec le *giani*, qui a été réalisé dans le hall principal du temple. Nous nommerons ces répondants Gurbir, Satleen, Bachittar et Jasnam, alors que le *giani* sera désigné par ce titre.

4.2.2. Répondants de la communauté ravidassia

Le profil des deux répondants qui ont mentionné faire partie de la caste ravidassia est bien différent. Les deux hommes interviewés sont plus âgés, ils ont 46 et 49 ans. Ils n'ont à aucun moment fait mention d'une appartenance à la caste *chamar*. Aucun n'arbore les symboles religieux sikhs, tous deux ont les cheveux et la barbe coupés et affirment n'avoir aucune intention de prendre l'initiation dans le Khalsa. Dans le temple, pour couvrir leur tête (il est de mise de couvrir sa tête dans les *gurdwārā* sikhs et les temples ravidassias tant pour les hommes que pour les femmes), ils portent toujours un foulard où le symbole *Har* est représenté.

Ces deux répondants sont établis à Montréal depuis 19 ans et 23 ans. Tous deux résident dans le quartier Ahuntsic, quartier voisin de Parc-Extension. Un fréquente le temple sur une base quotidienne et l'autre sur une base quasi-hebdomadaire. Tous

⁴ Nous indiquerons toujours les extraits des entrevues sélectionnés qui sont dictés par un interprète.

⁵ Avoir réalisé les entretiens auprès de ce groupe à l'intérieur du temple (où des membres de la communauté ravidassia peuvent toujours être à proximité) aurait selon nous potentiellement nuit à la qualité des informations obtenues. Nous n'avons toutefois toujours laissé les répondants faire eux-mêmes le choix du lieu de rencontre pour l'entrevue. Contrairement aux ravidassias, qui ont préféré faire les entretiens au temple, les sikhs non-ravidassias ont tous préféré réaliser leur entretien à l'extérieur du temple.

deux ont affirmé que le temple Shri Guru Ravidass était leur lieu de culte principal, ajoutant qu'il s'agissait du temple « de leur communauté ». Ils ne fréquentent d'autres *gurdwārā* montréalais que très rarement, habituellement uniquement lorsqu'ils sont invités à participer aux grandes fêtes organisées par ceux-ci tel *Baiśākhī*⁶, et ont précisé qu'à ces occasions, ils portaient toujours leur foulard sur lequel le symbole *Har* est représenté. Tous deux ont contribué à la fondation du temple Shri Guru Ravidass, étant établis à Montréal depuis plusieurs années. Ils s'impliquent aussi dans son administration. Ils proviennent tous deux de villages de la région de Doaba au Panjab, où ils y ont réalisé une maîtrise dans le domaine des lettres ou des sciences économiques. Depuis leur arrivée au Canada, ils travaillent dans l'industrie du textile. L'un d'eux possède un commerce de vêtements. Les deux entrevues ont été réalisées en anglais. Nous nommerons ces deux répondants Rajpal et Amanbir. Ajoutons aussi tout de suite que Rajpal se considère sikh et souhaite ne pas être qualifié de « sikh-ravidassia », puisque tous les sikhs sont égaux. Amanbir quant à lui maintient un lien avec le sikhisme, mais s'identifie davantage comme un ravidassia.

Maintenant que le profil des répondants a été dressé, nous présenterons quelques éléments qui caractérisent le temple Shri Guru Ravidass et qui le différencie des autres *gurdwārā* de Montréal.

4.3. Le Shri Guru Ravidass Temple Gurdwara Gurbani Sagar de Montréal

Le temple Shri Guru Ravidass accueille à la fois les membres de la communauté ravidassia montréalaise et des sikhs montréalais d'autres horizons sociaux. Tout dans le temple est donc « hybride », c'est-à-dire accommodant tant les sikhs non-ravidassias que ceux qui se considèrent comme des ravidassias.

⁶ Le temple Shri Guru Ravidass n'étant pas un temple qui respecte l'orthodoxie sikhe à la lettre, certains ravidassias ont mentionné se sentir exclus lors des grandes fêtes réunissant tous les sikhs de Montréal. Un ravidassia a mentionné à ce sujet que même lorsqu'ils sont formellement invités aux événements, on leur fait parfois savoir que leur présence n'est pas appréciée de tous, sous-entendant que certains ne les considèrent pas comme de « vrais » sikhs et auraient préféré les exclure des activités rassemblant les sikhs montréalais.

Nous estimons que le quart des hommes fréquentant le temple sont *amritdhari* ou *keshdhari*. Il nous a été mentionné que certains d'entre eux étaient aussi des ravidassias (ceux-ci semblaient être les plus âgés surtout). Très peu de femmes sont *amritdhari* ou *keshdhari*. En fait, nous n'en avons remarqué que trois au cours de notre étude, qui visitaient régulièrement le temple. Pourtant, les femmes ne sont pas moins nombreuses que les hommes lors des cérémonies religieuses. D'autres sikhs n'appartenant pas à la communauté ravidassia et ne revêtant pas les symboles du Khalsa étaient également présents. Près du quart des hommes et des enfants arboraient un foulard où le symbole *Har* des ravidassias était représenté. Certains, plus jeunes, portaient un collier représentant le *Har*. Nous n'avons remarqué aucune femme portant le symbole *Har*. Celles-ci portent généralement un foulard coloré assorti à leur vêtement Panjabi choisis, contrairement aux hommes, qui portent toujours le même foulard.

Le temple abrite le *Gurū Granth Sahib* et est de ce fait, pour plusieurs, un *gurdwārā*. Tout de même, le nom officiel du temple sur son enseigne, qui est « Shri Guru Ravidass Temple Gurbani Sagar », n'indique pas qu'il s'agit d'un *gurdwārā*. Plutôt, il met en évidence le fait que celui-ci est administré par des ravidassias. La désignation de Ravidās comme *gurū* indique aussi d'emblée que celui-ci ne se positionne pas conformément à l'orthodoxie sikhe. Toutefois, plusieurs personnes fréquentant le temple (y compris plusieurs ravidassias) utilisent le terme *gurdwārā* pour parler de ce lieu de culte. Pour l'un des membres de l'administration, le nom officiel de ce temple est « Temple Guru Ravidass Gurdwara Gurbani Sagar », incluant à la fois le terme « temple » utilisé par les ravidassias qui rejettent le terme *gurdwārā*, et le terme « *gurdwārā* » utilisé par les sikhs et certains ravidassias. À d'autres occasions dans nos discussions et sur les pages web relatives à ce temple, nous avons remarqué l'usage du terme « *sabha* » signifiant « assemblée », qui est l'un des termes principaux utilisés par les ravidassias dans les recherches de Kaur Takhar (2014) et de Lum (2010).

Dans le *langar*, des images représentant plusieurs *gurū* sikhs (principalement Nānak et Gobind Singh) côtoient des images de Ravidās, du Temple d'Or et une image d'Ambedkar, sur laquelle le slogan populaire « *Educate, Agitate, Organize* » est inscrit. Aucune autre image de l'un des auteurs du *Gurū Granth Sahib* n'est affichée, seuls sont représentés les dix *gurū* sikhs, Ravidās et Ambedkar. Dans le hall principal du temple, alors que le *Rahit Maryādā* proscrit toute représentation de figure religieuse, une grande image de Ravidās est placée à la vue de tous. Ajoutons que Ravidās n'est jamais représenté avec un turban, contrairement aux *gurū* sikhs. On nous a mentionné à plusieurs reprises que les hymnes de tous les auteurs du *Gurū Granth Sahib* étaient récités en alternance au cours de l'année et qu'aucune personne dont les paroles sont inscrites dans le livre sacré n'est oubliée. De plus, les anniversaires de tous ceux ayant contribué au *Gurū Granth Sahib* sont soulignés (« ne serait-ce qu'un mot », m'a-t-on affirmé), contrairement à certains *gurdwārā*, où seuls les anniversaires des *gurū* le sont.

Dans le temple, une clôture dorée entoure le *Gurū Granth Sahib*. Sur celle-ci est représenté de multiples fois le symbole *Har*, qui est omniprésent dans le temple. Quelques *Ēk Ōaṅkāṛ* (symbole signifiant « Un Dieu ») sont également représentés, alors que seuls deux *Khanda* sont visibles dans tout le temple. Dans les temples sikhs, c'est pourtant ce symbole qui est omniprésent. À l'extérieur du temple, le *Har* est représenté sur la porte d'entrée gauche et le *Khanda* sur la porte d'entrée droite. Sur le *nishan sāhib*, petit drapeau orange flottant en hauteur près de tous les *gurdwārā*, c'est le *Ēk Ōaṅkāṛ* qui est représenté, contrairement aux *gurdwārā* sikhs où se retrouve le *Khanda*. À la fin des cérémonies religieuses, le *jaikara* sikh est toujours suivi du *jaikara* ravidassia. Les deux sont prononcés en chœur par toutes les personnes présentes.

Le temple est dirigé exclusivement par des ravidassias et seuls les ravidassias peuvent devenir membre du temple et voter lors des assemblées. Ce sont donc uniquement les ravidassias qui prennent les décisions concernant le temple et qui

gèrent l'argent provenant des donations. Nous avons été informée que même le *granthi* du temple, celui qui donne les enseignements religieux à la congrégation, ne pourrait devenir membre et avoir le droit de vote aux assemblées générales puisqu'il n'est pas de la caste ravidassia. Il a été mentionné par tous les ravidassias avec qui nous avons échangé qu'il était essentiel de maintenir cette règle. L'un de nos répondants a ajouté qu'il s'agissait d'une règle qui faisait consensus (elle était, dans ses mots, « claire à 200% au sein de la communauté »). Les ravidassias de ce temple ne débattent donc jamais à savoir s'il faut élargir à d'autres castes l'adhésion.

Du côté des tâches exercées par les dévots, nous sommes restée avec quelques questionnements. Si tous peuvent participer à la préparation et à la distribution de la nourriture au *laṅgar*, nous n'avons jamais observé une personne n'arborant pas les symboles du Khalsa distribuer le *karāh prashād*. Le *kīrtan* est aussi toujours chanté par des sikhs *amritdhari* (ou *keshdhari*). À une occasion, un groupe d'enfants non-initiés de la communauté ravidassia ont récité le *kīrtan*. Il s'agissait de l'activité de clôture du « camp d'été » du temple, où les familles ravidassias pouvaient envoyer leurs enfants pour que ceux-ci apprennent à réciter les hymnes du *Gurū Granth Sahib*. En ce qui a trait au plumeau qui est constamment agité devant le *Gurū Granth Sahib*, il peut être tenu par des membres initiés ou non-initiés. Nous avons remarqué une seule femme prendre part à ces tâches – toujours la même – et celle-ci portait tous les symboles du Khalsa⁷.

Il est évident que ce temple, tout en adoptant certaines pratiques typiquement ravidassias qui ne sont pas acceptées par l'autorité sikhe, demeure dans l'univers sikh et cherche à y demeurer. Nous verrons, par le biais de l'analyse de nos entretiens, que cela reflète le désir de certains ravidassias à être considérés comme des sikhs à part

⁷ Nous n'avons pas investigué davantage sur ces questions. Il est possible que des sikhs du Khalsa refusent de prendre le *karāh prashād* lorsqu'il est distribué par des sikhs non-Khalsa (s'ils peuvent aisément éviter le *laṅgar*, il est plus difficile de refuser le *karāh prashād*, qui lui, fait partie intégrante de la cérémonie religieuse). Il nous semblerait toutefois fort surprenant que les administrateurs du temple Shri Guru Ravidass acceptent d'accommoder de tels individus. Ces questions méritent certainement d'être approfondies.

entière et non comme des « sikhs-ravidassias », malgré leur contestation de l'orthodoxie sikhe.

4.4. Analyse des entretiens

Dans cette section, nous procéderons à l'analyse de nos entretiens, en mettant l'accent sur ceux réalisés auprès des ravidassias. Cette partie reprend la structure générale de notre mémoire et nous permettra de tenter d'apporter réponse à nos deux questions de recherches principales, qui sont les suivantes : 1) Comment l'identité ravidassia se définit-elle face à l'identité sikhe orthodoxe ou traditionnelle ? 2) Quelle est le rôle et l'importance de la caste dans la construction de l'identité ravidassia ?

Dans un premier temps, nous présenterons les raisons d'existence d'un temple ravidassia à Montréal. Nous utiliserons ici tant les entrevues réalisées auprès des sikhs qu'auprès des ravidassias. En faisant dialoguer ces deux groupes, nous pourrions comprendre, d'une part, ce qui a motivé les ravidassias à entreprendre la construction du temple Shri Guru Ravidass et, d'autre part, comment celui-ci est perçu et appréhendé par nos répondants sikhs. La suite de notre analyse se concentrera davantage sur les deux répondants ravidassias, qui sont l'objet principal de notre étude. Nous verrons comment ceux-ci se positionnent face à l'orthodoxie sikhe en ce qui a trait à trois éléments, nommément le Khalsa, la notion de *gurū* et le *Khanda*, symbole du sikhisme. Ceci nous mènera finalement à nous pencher sur leur définition identitaire. Nous y analyserons les réponses divergentes des deux répondants, l'un s'identifiant comme un sikh et l'autre comme un ravidassia⁸.

⁸ Un autre membre de la communauté ravidassia avec qui nous avons discuté a précisé qu'il n'était « pas seulement un sikh », mais plutôt, qu'il fallait le désigner comme un « sikh-ravidassia ». Il s'identifiait donc aux deux groupes et il était important, pour lui, de signaler à tous son appartenance à la communauté ravidassia au sein du sikhisme. En ce sens, sa réponse allait dans une direction autre que celle de nos interviewés, témoignant encore une fois des multiples déclinaisons de l'identité ravidassia qui peuvent se côtoyer dans une petite communauté.

4.4.1. Division des *gurdwārā* montréalais : dialogue entre les sikhs et les ravidassias

Dans cette première section, nous présenterons les points de vue des ravidassias et des sikhs interviewés en ce qui a trait au temple Shri Guru Ravidass de Montréal. Pour les ravidassias, ce temple est nécessaire à l'émancipation de leur communauté. Pour les sikhs, toutefois, les opinions divergent. Si deux répondants ne voient aucun problème à ce qu'un temple sikh soit établi à Montréal sur la base d'une caste et ne respecte pas l'orthodoxie sikhe à la lettre, deux autres croient plutôt que l'existence de ce temple contribue au maintien des rapports des castes dans les communautés sikhes et témoigne, en ce sens, de l'ignorance des ravidassias en ce qui a trait au message égalitariste de leur livre sacré.

Perspective des ravidassias : une nécessité pour s'émanciper

Comme nous l'avons montré dans ce chapitre, plusieurs ravidassias s'établissent en leur propres lieux de culte afin d'éviter d'être victimes de discrimination de la part des castes supérieures et pour être en mesure d'exercer un plus grand pouvoir dans la gestion du temple. L'un de nos répondants ravidassias montréalais, Rajpal, en retraçant l'histoire de la communauté sikhe de Montréal, met l'accent sur ces deux éléments, l'ayant conduit à mobiliser les membres de la communauté ravidassia à se réunir entre eux pour prier. Rajpal étant installé à Montréal depuis 1997, il a fréquenté le *gurdwārā* sikh de Lachine (qui est l'ancêtre du *gurdwārā* Guru Nanak Darbar) pas plus d'un an avant de mettre sur pied un nouveau lieu de culte pour les ravidassias⁹. Étant originaire de la région de Doaba au Panjab, ce répondant fréquentait principalement le temple ravidassia de sa région natale et se rendait quelques fois au Dera Sant Sarwan Dass, situé à quelques heures de son village. On

⁹ Le premier *gurdwārā* montréalais est établi dans une ancienne Église à Lachine depuis 1971, qui est abandonné par la communauté lorsque le *gurdwārā* Guru Nanak Darbar de LaSalle est inauguré en 2001 (Castel, 2007). La communauté ravidassia quant à elle se rassemble depuis 1997, d'abord dans un local loué situé dans le quartier Parc-Extension. Après quelques années, suffisamment de fonds sont amassés pour entreprendre la construction du temple Shri Guru Ravidass, non loin de là. Ce temple est inauguré en 2001.

peut donc s'imaginer qu'il était déjà, en arrivant au Canada, conscientisé par rapport aux discriminations relatives à sa caste et qu'il avait déjà pu constater par lui-même les effets positifs de l'institution de temples distincts pour les membres de sa communauté. Il nous explique qu'il a entrepris de rassembler les membres de la communauté ravidassia une fois arrivé à Montréal puisqu'il a constaté que celle-ci était parfois maintenue à l'écart dans les activités du *gurdwārā* de Lachine, notamment du fait que les ravidassias ne sont le plus souvent pas *amritdhari*, mais aussi, à cause du bas statut de leur caste :

“You know why opened this temple? The reason is... Before, we had another temple. In Montreal, we had only one temple, the whole Sikh community. At that temple, when people go there, the upper caste people, they just hold the things, you know? They hold the things. Like me, I have no hair, you know? No long hair, no... I cannot talk there. I cannot do any kind of services. I'm not baptised¹⁰. Our community, most people are not baptised Sikhs. My community, mostly, is not baptised. And even the caste. Sometimes they don't want to put people inside [the administration]. That's why people thought: “Why don't we open our things? We could go there, help the people there, we could...” you know? That's why we opened our temple. There, there was some things... up and down, you know? So I said: “Why do we come here? There is no equality!” Then we moved, we opened our own temple.” (Rajpal)

Notre deuxième répondant ravidassia, Amanbir, soulève lui-aussi la discrimination et le manque de pouvoir des basses castes. Tout comme Rajpal, il indique qu'il s'agit de facteurs ayant contribué à conduire la communauté ravidassia à se regrouper en son propre temple. Pour lui, les formes de discriminations liées à la caste sont toujours présentes aujourd'hui, même si elles sont aujourd'hui plus intériorisées et l'existence de *gurdwārā* basés sur les castes d'appartenance dans les communautés sikhes en témoigne clairement :

“There's a development in discrimination. Now, it's a *hidden* discrimination. That's why this temple exists. Because there's not the same facilities for

¹⁰ *Amritdhari*, initié dans le Khalsa. Certains répondants traduisent ou simplifient parfois leur vocabulaire pour nous rendre leurs réponses intelligibles – surtout en début d'entretien – ne sachant pas si nous sommes familière ou non avec le vocabulaire Panjabi.

everybody in other temples. Like, there are some *gurdwārās*, people like us, we cannot work. People like us, we cannot give the service. Understand ? That's what it is. When religion is in not good hands, then you're going to have a problem. Those people who were maintaining *Gurū Granth Sahib*, who were taking care of him, they didn't follow the teachings, they had their own ideas. Power depends on caste. It doesn't go away, it's never going to go away. [...] We have a proof that they [the upper castes] are doing that [discriminating on the basis of caste], that's why we have a Ravidassia temple, we have a Ramgarhia temple, we have a Namdev temple. Different temples of different castes. That's why. Why we need this ? Because we were *not* respected as other people in the universal *gurdwārās*." (Amanbir)

Ainsi, pour ces deux répondants, le fait de fréquenter un temple qui est dirigé par leur propre communauté est perçu comme une façon d'acquérir une plus grande liberté et de s'émanciper. Dans leur propre temple, ils ne doivent plus répondre aux questions des autres sikhs qui leur reprochent parfois de se couper les cheveux et la barbe ou de ne pas pratiquer la religion sikhe en bonne et due forme, notamment en appelant Ravidās « *gurū* ». S'établir en leurs propres lieux de culte permet donc d'éviter les reproches des castes dominantes puisqu'ils sont dorénavant assurés d'avoir le dernier mot sur leurs affaires religieuses. Pour Rajpal, le fait d'être en contrôle dans son propre temple contribue à le rendre fier de son identité :

"This is my temple, and in my temple, I feel proud. Nobody is going to come and ask questions. Because this is our temple. If we go to another temple, people will ask anything. Anything. "Oh, why you do this, why you do not keep your beard?", people will ask. And in my place, my house, nobody can ask me." (Rajpal)

Pour les répondants ravidassias, il est évident qu'il existe toujours des formes de discriminations à l'égard de leur caste. Mais ce que nous comprenons également de nos entretiens avec ceux-ci, c'est qu'ils se sentent également discriminés parce qu'ils ne sont pas *amritdhari*, puisque des restrictions sont parfois appliquées aux sikhs non-Khalsa dans certains *gurdwārā*. Ils ont notamment souligné qu'il arrive que seuls les sikhs *amritdhari* soient autorisés à exercer le *sevā* au *laṅgar*, alors qu'il s'agit d'une pratique importante pour les sikhs, qui considèrent le service rendu à la

communauté comme un service rendu au *gurū*. Or, comme nous l'avons vu, l'appartenance au Khalsa est bien souvent liée à l'appartenance de caste. Ainsi, lorsque Rajpal affirme que les membres de sa communauté ne peuvent exercer certaines tâches dans les *gurdwārā* dirigés par les castes supérieures puisque la plupart d'entre eux ne sont pas initiés, la discrimination à l'égard de sa communauté se fait ressentir à un double niveau : celui du Khalsa *et* celui de la caste. Le *giani* du temple Shri Guru Ravidass souligne d'ailleurs que la caste demeure aujourd'hui un marqueur important de l'identité au sein des communautés sikhes. Il nous fait part que bien qu'il soit lui-même initié dans le Khalsa et qu'il ait reçu une formation de plusieurs années sur les principes religieux du sikhisme, chaque fois qu'il commence à travailler dans un nouveau *gurdwārā*, on cherche à connaître sa caste :

“He said administrators of the *gurdwārās*, they always try to find in which caste he is. Even if he's baptised. Even if he's *ragi*, *dahdi*, even if he's *granthi*, even if he's a religious speaker.” (*Giani*, par la voix de son traducteur)

Il nous a mentionné que le fait d'être *amritdhari* et d'avoir suivi une formation religieuse poussée ne contribuait pas à le libérer totalement de son appartenance de caste, puisqu'on continue de l'associer à celle-ci et de le traiter en fonction du statut lui étant associé¹¹.

Parce que les dalits sont toujours stigmatisés et considérés comme des « intouchables », il ne fait pas de doute, pour Amanbir, que les ravidassias doivent s'établir dans leurs propres temples. Ce répondant a longuement parlé du passé des dalits, nous racontant que ceux-ci ne pouvaient s'établir qu'en bordure des villes et des villages puisque si un brahmane les touchait (« *untouchable* »), les apercevait (« *unseeable* ») ou même, était touché de leur ombre (« *unshadowable* »), il devrait

¹¹ En cherchant à connaître de quelles façons les hautes castes pouvaient imposer leur autorité sur lui, nous avons été rappelée par notre interprète – un membre de la communauté ravidassia – que le sujet des castes en était un sensible : « I can't ask him what kind of discrimination he faced », nous a-t-il répondu. On comprend de là que les situations de discrimination vécues par les membres des basses castes ne sont pas facilement abordées entre ceux-ci et que quelques-uns préfèrent certainement ne pas les dévoiler.

entreprendre de se purifier et sa journée serait ruinée. Pour lui, montrer à tous que les ravidassias prospèrent dans leurs propres temples est une manière de prouver aux hautes castes qu'elles avaient tort de les considérer au plus bas de la hiérarchie sociale. En établissant des temples spécifiques pour les ravidassias, Amanbir souhaite renverser l'ordre établi et prouver que sa caste est forte et admirable, et qu'elle n'acceptera pas de se faire qualifier d'intouchable :

“Now the question is: if you don't like me to come to your home, then why am I going to come to your home? I'm going to have my own home and one day maybe you're going to come to my home. But we will see you the same like you were seeing me. [...] Me, personally, I think like this: what they gave us, “untouchable”, “unseeable”, “unshadowable”, we will make ourselves... we will bring ourselves that much high people they will ask us to touch us. They will ask: “Can you give us your shadow please?” It's like when you hit a ball with full pressure, it's going to come back to you with full pressure, you know? This is how we think. This is how we are here.” (Amanbir)

Ce qu'Amanbir souligne ici, c'est l'importance pour les membres de sa communauté de rehausser leur statut social. Il veut rendre sa communauté fière, et ceci passe par l'établissement de lieux de culte ravidassias qui soient reconnus et prestigieux. Toutefois, on constate que son discours demeure dans la même logique des castes qu'il conteste, mais que celle-ci n'est que renversée. Le but ultime, tel qu'il nous le présente, est que les castes aujourd'hui dominantes reconnaissent le statut supérieur des ravidassias et les prient de « les toucher », renversant ainsi l'ordre tel qu'il est présentement. Dans le discours de nos deux interviewés – et ceci est bien souligné ici par Amanbir – ce que nous avons relevé est davantage un désir d'émanciper sa propre caste qu'un désir de contester le système des castes en lui-même. À ce sujet, Deliège (1993) constate, conformément à nos observations, que : « Generally speaking, untouchables have been unable to challenge caste behaviour and its values. What they do contest is their own position in the system. » (p. 539) Le temple Shri Guru Ravidass de Montréal est avant tout un temple ravidassia, même s'il accueille d'autres groupes de castes. Et c'est l'appartenance à ce temple qui rend

Amanbir, Rajpal et d'autres ravidassias avec qui nous avons discuté fiers. Souvent, on a tenu à nous spécifier que le temple avait une excellente situation financière et que l'argent amassée provenait de la communauté ravidassia montréalaise¹².

Également, Rajpal, qui a contribué à la fondation du temple, a tenu à nous préciser qu'il n'a pas entrepris toutes les démarches pour construire un temple ravidassia à Montréal en ne pensant qu'à lui-même. C'est pour ses enfants et les générations ravidassias futures qu'il a jugé important de mettre sur pied ce temple :

“Our community bought the place, built the temple for our generations, for our children, you know? We want to built the temple not for us. For our children. It will be easy: they have a priest, they have a place to be married, you know?”
(Rajpal)

Puisque les enfants ravidassias ont maintenant un temple dans lequel ils ne sont pas confrontés à des discriminations de la part d'autres castes plus élevées, « ce sera facile pour eux », affirme Rajpal. Mettre sur pied un temple ravidassia, en plus de contribuer à revaloriser l'identité ravidassia, est donc un moyen de protéger les jeunes ravidassias (dont plusieurs sont nés au Canada) de stigma de l'intouchabilité associé à leur appartenance à la caste *chamar* dans les communautés indiennes fréquentées au Canada. Les plus jeunes, n'étant pas confrontés aux dynamiques des castes à l'école, pourront donc également se rendre au temple sans être confrontés à celles-ci, contribuant ainsi à ne pas les accabler à leur tour du fardeau de l'intouchabilité que leurs parents ont pu porter dans leur pays d'origine. En bref, pour nos deux répondants, si les ravidassias montréalais s'établissent en leur propre lieu de culte à Montréal, c'est pour quatre raisons principales :

¹² Selon un membre du comité d'administration du temple, des démarches sont présentement en cours auprès de la Ville de Montréal pour obtenir un permis pour entamer la construction d'un troisième étage pour le temple. Les fonds sont déjà amassés, il ne reste qu'à mettre le plan en œuvre. Le sous-sol du temple serait également réaménagé pour que des cours pour les jeunes enfants puissent y avoir lieu (notamment des cours de Panjabi et des cours de lecture du *Gurū Granth Sahib*) et que la communauté puisse héberger les nouveaux arrivants en recherche de domicile (ce qui est déjà fait, mais dans un espace restreint).

1. Éviter d'être discriminé en ce qui a trait à leur caste ou à leur appartenance au Khalsa;
2. Acquérir un plus grand pouvoir dans le temple afin de gérer à leur propre façon leurs affaires religieuses et ce, sans être questionné et critiqué;
3. Montrer à tous que la communauté ravidassia est prospère et fière;
4. S'assurer que les générations futures ne sont pas confrontées à des discriminations liées à leur caste, tel que leurs parents ont pu l'être.

Ces motifs s'accordent tout à faire avec ceux des communautés ravidassias étudiées par Lum (2010) et Kaur Takhar (2011b ; 2014). Comme pour ces deux chercheuses, nos deux répondants ont mis l'accent sur les discriminations vécues dans les *gurdwārā* sikhs dirigés majoritairement par les hautes castes. Toutefois, selon Amanbir, même en leurs propres lieux de culte à Montréal, certains sikhs leur ont déjà fait savoir qu'ils n'appréciaient pas la manière dont ils administraient leur temple :

“When we were there, next to Jarry, we didn't have this temple, we rented a place. They [upper caste Sikhs] bothered us a lot. They came to the temple, they took all our books and ran away. Ran off, saying we were not taking care of *Gurū Granth Sahib* properly.” (Amanbir)

Notre répondant a précisé qu'aujourd'hui, de telles choses ne se produisaient plus puisque personne ne voulait que de telles actions se retournent contre leur propre communauté. Ils se sentent donc maintenant libres de faire ce qui leur plaît dans leur propre temple, et aussi, libres d'affirmer le pouvoir de leur communauté dans celui-ci. Ainsi, lorsque nous avons demandé à Rajpal comment il réagissait lorsque certains s'indignaient du fait qu'ils ne pouvaient devenir membres au temple Shri Guru Ravidass n'étant pas de la caste *chamar*, il nous a répondu du tac au tac : « I say: “There's another temple not half a kilometre away, go there and get the membership. You have no problem to get the membership there.” » Nous reviendrons sur cet aspect dans les pages suivantes, expliquant comment les ravidassias justifient le maintien de l'adhésion au temple à la communauté ravidassia et les enjeux relatifs à cette règle.

Perspective des sikhs : de l'incompréhension à l'indifférence

Lorsque nous avons questionné nos répondants sikhs non-ravidassias sur les raisons de l'existence d'un temple ravidassia à Montréal, deux ont désapprouvé le fait qu'un *gurdwārā* sikh y soit établi sur la base d'une appartenance de caste. Pour Gurbir et Satleen, ceci va contre le principe d'égalité prôné par le sikhisme et clairement mis de l'avant dans le *Gurū Granth Sahib*. Même si tous deux ont affirmé être conscients du fait que les ravidassias appartiennent à une caste dalit et affirment être victimes de discrimination dans les *gurdwārā* dirigés par les hautes castes, ils ne croient pas qu'il soit justifié pour eux d'établir leurs propres lieux de culte, précisément puisque le *Gurū Granth Sahib* affirme l'égalité de tous les êtres humains. Selon Gurbir, en s'établissant en leurs propres lieux de culte, les ravidassias contribuent eux-mêmes au maintien des castes qu'ils cherchent à dénoncer, alors que pour lui, les castes sont « une affaire du passé » qui ne devrait pas être rappelé par l'établissement d'un *gurdwārā* propre à une caste, surtout en contexte canadien, où il affirme que les dynamiques de caste sont moindres :

“Actually, caste is the thinking of the elder people from a long time. Because in India, you know, there was discrimination of caste a long time ago and it is still in their [Ravidassias'] roots. So that's why they [Ravidassias] are thinking like that [they need to build their own temple]. It will take a lot of time to change their thinking. And here in Canada, you know, people are open minded. So people don't think that we should make any discrimination between Ravidassia Sikhs and Sikhs.” (Gurbir)

Même s'il a mentionné plus tard dans l'entrevue qu'il était vrai que certains sikhs discriminaient les dalits, l'établissement de *gurdwārā* ravidassias n'est visiblement pas compris comme un moyen efficace de lutter contre ces discriminations. Gurbir s'interroge donc sur les raisons d'existence de ce temple : puisque les sikhs – et surtout les sikhs canadiens – ne font pas de différence entre les sikhs et les sikhs-ravidassias, pourquoi est-il important pour cette communauté de maintenir des frontières des castes dans son lieu de culte qui cherche à réaffirmer l'égalité de tous ?

De manière similaire, Satleen met l'accent sur le fait que l'institution de temples spécialement dédiés à la communauté ravidassia ne fait que rappeler les rapports de castes, alors que le *Gurū Granth Sahib* affirme que les castes n'ont aucune importance. Il considère qu'en cherchant à se différencier, les ravidassias sont dans l'erreur. Satleen affirme même avoir tenté d'ouvrir le dialogue avec eux pour discuter leur position paradoxale à l'égard de la caste (prônant l'égalité de tous mais n'acceptant pas les autres castes sur leur comité d'administration), mais que ceux-ci lui ont rapidement fait comprendre qu'ils ne changeraient pas leur procédure. Satleen nous dit :

“If we separate like this, the people who consider themselves as Ravidassias... It reflects the castes, you know ? Ravidassias, in India, they belong to a caste called *chamar*. It's a low caste, low birth consideration. But *Shri Gurū Granth Sahib Ji* has given everyone equal level, equal respect. So people who are doing this, they consider themselves different from *Shri Gurū Granth Sahib Ji*. [...] They should have to understand according to the teachings of the *Gurū Granth Sahib*. We can't force them to leave all this [identification as Ravidassias]. Even, I have talked to them many times, but they don't want to listen. They said: No, we want to remain as it is. ” (Satleen)

Pour ces deux répondants, la discrimination que les ravidassias affirment vivre n'est visiblement pas perçue comme significative – ou bien elle n'est pas reconnue ou avouée – d'où leur incompréhension à l'égard de l'établissement d'un temple ravidassia à Montréal. Toutefois, comme nous le rappelle justement Amanbir, notre répondant ravidassia, ce sont ceux qui sont touchés par la discrimination qui peuvent juger de celle-ci. Et à ce sujet, Amanbir affirme que les ravidassias sont toujours discriminés dans les communautés sikhes, d'où leur décision d'ouvrir le temple Shri Guru Ravidass :

“That's how [upper caste] people think: “It's not like this anymore and we're not like this. I don't know about other people, maybe somebody is really like this, but we're not like this!” But you have to feel it. That goes for us. It is still like this. That's what it is. [...] I don't want to say there is still discrimination, I want to say no, but... there's a wise kind of discrimination out there. Like a

moral kind of discrimination. It's inside now, not outside. Before it was like... openly." (Amanbir)

Gardant en tête cette affirmation d'Amanbir qui témoigne de l'existence de formes de discrimination subtiles, nous avons remarqué qu'à quelques reprises, Gurbir et Satleen ont qualifiés d'« ignorant » et de « *foolish* » les ravidassias qui adoptaient des pratiques qui les différenciaient des sikhs. L'adoption de telles pratiques « typiquement ravidassias » leur semblait tout à fait incompréhensible puisque le livre sacré des sikhs cherche justement à abolir les distinctions entre les êtres humains et être universel :

"Actually, once our tenth *gurū*... on the time of his death, he attached us to *Shri Gurū Granth Sahib Ji* [*Gurū Granth*], not to individual devotees [like Ravidās]. So it is actually the ignorance of some people that they are trying to say that: 'We only believe in *Shri gurū Ravidās Ji*, *bhagat Ravidās Ji*, we don't consider ourselves as a part of the Sikh religion.' " (Satleen)

"I think that the people in India are more ignorant than the people here. Because [here], they do not want to take away their *bani*¹³ from *Shri Gurū Granth Sahib Ji*. So they are paying obedience here. But in India, it's not so." (Gurbir)

"[In the Sikh *jaikara*,] there is nothing, not any name of any particular person, any particular *gurū* there. So that is for all humanity, all mankind. What they [Ravidassias] say is: "Bole so nirbeh, *Shri Gurū Ravidās Maharaj Ki Jai*". So they are differentiating between the whole mankind and their community. They have the name of their *gurū* there." (Gurbir)

Même si ces deux répondants ont affirmé à plusieurs reprises ne pas discriminer les ravidassias et ne pas être offensé par leurs pratiques hétérodoxes au temple, leur discours indique clairement qu'ils considèrent les pratiques sikhes orthodoxes comme étant meilleures (ce qui ne nous a pas semblé trop surprenant, puisqu'ils sont *amritdhari* et *keshdhari*). Toutefois, contrairement à nos deux autres répondants sikhs, Gurbir et Satleen nous ont semblé se considérer supérieurs aux ravidassias dû à leur plus grand respect de l'orthodoxie. Nous avons été particulièrement marquée par

¹³ Signifie « parole » et désigne les écrits contenus dans le *Gurū Granth Sahib* (Matringe, 2008, p. 356).

l'affirmation soulignée plus tôt, alléguée sur un ton, avouons-le, quelque peu paternaliste : « They should have to understand according to the teachings of the *Gurū Granth Sahib* », affirmation qui a été suivie de « I have talked to them many times, but they don't want to listen. » D'emblée, cette réponse place notre répondant sikh dans la position de celui qui comprend le *Gurū Granth Sahib*, et les ravidassias, dans celle de ceux qui ne le comprennent pas, ou du moins, qui ne le comprennent pas adéquatement¹⁴. Nous pensons qu'il s'agit là précisément de l'une des « formes de discriminations intelligentes » mentionnées par Amanbir. De telles constatations ont également été faites par Lum (2010) à Barcelone. Elle signale que :

“My interviews reveal that the underlying reason driving the necessity of a separate place of worship stems from the subtle yet persistent casteism that Chamars face in daily social life, and in their perception that upper-caste Punjabis continue to see them as uneducated and ignorant.” (p. 36)

Puisqu'il est vrai que les pratiques des ravidassias ne sont pas orthodoxes aux yeux de l'autorité sikhe et que celles-ci cherchent à distinguer leur communauté des autres communautés sikhes, les réponses de ces deux répondants sikhs nous semblent tout de même tomber sous le sens, du moins, du point de vue de sikhs qui ne sont pas confrontés aux discriminations liées à l'intouchabilité. Encore faut-il toutefois distinguer la désapprobation des pratiques religieuses des ravidassias due à l'hétérodoxie de celles-ci de la dévalorisation de leurs aptitudes, notamment en ce qui à leur agencivité. Il nous semble en effet que percevoir leurs pratiques religieuses distinctes comme « le fruit de leur ignorance » constitue une désapprobation qui n'a rien à voir avec l'hétérodoxie de leurs pratiques et qui institue une discrimination injuste à l'égard de l'entièreté de leur communauté.

En ce qui a trait à nos deux autres répondants sikhs, ils n'ont, à aucun moment, exprimé une désapprobation à l'égard des pratiques des ravidassias, même s'ils étaient bien au courant que certaines d'entre elles étaient hétérodoxes et qu'ils étaient,

¹⁴ Cette impression a été accentuée par le fait que le répondant nous ayant donné cette réponse est jeune, alors que les membres de la communauté ravidassia à la tête du temple sont tous plus âgés.

eux aussi, *amritdhari* et *keshdhari*. Tous deux ont expliqué que lorsqu'ils entrent dans un *gurdwārā* et penchent leur tête devant le *Gurū Granth Sahib*, ils s'inclinent devant tous ceux ayant contribué au *Gurū Granth Sahib* (donc tant les *gurū* que les *bhagat*, ou tant Gobind Singh que Ravidās), et que tous ceux qui, comme eux, s'inclinaient devant ce livre sacré, s'inclinent devant le même Dieu.

Bachittar, qui habite Parc-Extension et qui aime visiter divers *gurdwārā* montréalais, nous a avoué avoir été dérangé, suite à ses visites au *gurdwārā* Guru Nanak Darbar de Parc-Extension, du fait que certains aient tenté de dénigrer le temple Shri Guru Ravidass. Puisque le temple Shri Guru Ravidass est le premier temple qu'il a fréquenté à son arrivé à Montréal et qu'il y a été très bien accueilli, il n'a pas apprécié les commentaires de certains sikhs du *gurdwārā* Guru Nanak Darbar. Pour cette raison, il affirme s'y rendre dorénavant plus rarement. Son interprète rapporte son expérience, nous témoignant du fait même de la subtilité des discriminations de castes dans les diverses communautés sikhs :

“He used to go to Jarry [Shri Guru Ravidass] and to St-Roch [Guru Nanak Darbar], but at St-Roch they kind of tried to stop him, like: “Don't go down there”. They think they're lower. Technically, they won't tell you like... they're not going to come and tell you: “Don't go there”, but they will actually comment like that. And you will have an impression that, oh well, they're just trying to tell you not to go there. That's an impression.” (Bachittar, par la voix de son traducteur)

De son côté, Jasnam a toujours adopté un ton très neutre quant aux pratiques des ravidassias et à la division des *gurdwārā* en fonction des castes. Jamais il ne s'est positionné contre les ravidassias qui désirent établir leurs propres temples ou à l'inverse, contre les sikhs qui acceptent ou désapprouvent leurs pratiques et leur communauté. Pour lui, tout ce qui importe est le message du *Gurū Granth Sahib*. Son interprète relate ses propos, qui ont toujours été de nature très descriptive :

Il dit qu'il y a des personnes qui croient moins en Ravidās ou en d'autres, qui préfèrent certains *gurdwārā*. Mais lui il n'a pas de préférence. Il est ouvert à n'importe quel *gurdwārā*. Ses parents étaient assez ouverts comme sikhs. Ils

pratiquaient comme les sikhs, mais ils ne suivaient pas *gurū* Ravidās. Il dit que ça dépend des quartiers, parfois les personnes sont moins ouvertes. S'il y a deux ou trois *gurdwārā* qui sont différents qui sont près de l'un à l'autre, parfois il y a plus de sikhs qui préfèrent un. [...] Pour lui, la seule chose qui est importante est la lecture du *Gurū Granth Sahib* et la lumière qui sort de là. C'est la même lumière qui sort du livre. [...] Donc quand il se penche devant le livre, il n'y a pas un personnage qui est plus important que l'autre. Ils sont tous égaux. (Jasnam, par la voix de son traducteur)

Même s'il ne fait pas partie de la communauté ravidassia, Jasnam est très dédié au temple Shri Guru Ravidass et s'implique régulièrement dans toutes les tâches du temple. Il nous a mentionné qu'avant son arrivée à Montréal, il a d'abord cherché un *gurdwārā* près duquel il pouvait s'établir. Puisqu'il s'est établi tout juste à côté du temple Shri Guru Ravidass et non pas d'un autre *gurdwārā*, nous pouvons déduire qu'il n'était pas gêné du fait que le temple soit dirigé par la communauté ravidassia (ce qui était implicite pour lui par le nom du temple). Peut-être même a-t-il préféré ce temple à un autre, s'il provient lui aussi d'une caste dalit¹⁵.

Même si Bachittar et Jasnam se sont montrés très ouverts à l'égard des ravidassias et de leurs pratiques religieuses hétérodoxes, il va sans dire que si le temple Shri Guru Ravidass remplaçait le *Gurū Granth Sahib* par l'*Amritbani Guru Ravidass*, aucun de nos quatre répondants sikhs interviewés ne continuerait de le fréquenter sur une base régulière. En effet, leur dévotion au *Gurū Granth Sahib* a été soulignée par chacun comme l'élément le plus important de leur religion et un temple ne l'accueillant pas ne saurait répondre aux besoins de leur pratique religieuse. D'ailleurs, ce temple ne pourrait être considéré par eux comme un *gurdwārā* sikh.

Les ravidassias sont bien conscients du fait que certains sikhs désapprouvent les pratiques qui distinguent leur communauté. Nos deux répondants ravidassias s'en soucient peu. Pour eux, ce qui importe, c'est de dénoncer les inégalités vécues dans certains *gurdwārā*. En conclusion d'entrevue, Rajpal a d'ailleurs souligné que l'existence même de leur temple devait contraindre les sikhs à reconnaître que

¹⁵ Nous ne connaissons pas la caste de ce répondant.

l'égalité n'est pas atteinte au sein du sikhisme. Pour lui, les sikhs de hautes castes qui se sentent supérieurs aux ravidassias devraient se sentir mal de penser ainsi et ce, même s'il reconnaît que leur communauté est différente, puisque cela va contre les principes fondamentaux du sikhisme :

“[Other Sikh communities,] they know our temple is not like them, they know us. They know we are not bad, they know. From inside, each one [of them] knows they're doing wrong. If you're going to make equality, they're going to feel like they did something wrong I think. If they don't feel, they're not real Sikhs.” (Rajpal)

Pour Rajpal, un « vrai sikh » est un sikh qui croit fondamentalement en l'égalité de tous les êtres humains. Ne pas faire de discrimination ne suffit pas : il faut également croire sincèrement que tous sont égaux. Mais n'est-ce pas paradoxale que tout en affirmant ceci, Rajpal soutient que seuls les membres de la caste ravidassia peuvent adhérer au temple et participer à sa gestion ? C'est ce que nous approfondirons dans la prochaine section.

4.4.2. Le paradoxe de l'adhésion réservée aux ravidassias

Il nous apparaît important de revenir ici sur le paradoxe qui a déjà été souligné par Gurbir et Satleen, et qui concerne l'adhésion au temple Shri Guru Ravidass, réservée aux membres de la communauté ravidassia (c'est-à-dire de la caste *chamar*). Car il est vrai que, comme nous l'avons souligné lorsque nous avons abordé le mouvement Ad Dharm, il paraît contradictoire, pour une communauté qui cherche à dénoncer les rapports de pouvoir liés aux castes, de tenter de renforcer une appartenance qui met justement l'accent sur la caste d'origine. Dans le cas des ravidassias, seuls les membres de leur caste détiennent un pouvoir décisionnel dans le lieu de culte, alors que plusieurs autres castes dalits vivent elles aussi les mêmes formes de discriminations dans les communautés sikhes. Kaur Takhar (2014) s'est aussi penchée sur la question et affirme que malgré tout, les temples ravidassias ne contribuent pas à effacer les rapports de castes, plutôt, ils renforcent leur existence :

“Although the seeds of *dalit* consciousness aimed to overthrow caste-based differences, what actually happened through the promotion of the Ravidassia identity is that caste consciousness has been strengthened. [...] ‘Caste patriotism’ has emerged alongside identification as a follower of Guru Ravidass.” (p. 112)

L’expression « patriotisme de caste » empruntée par Kaur Takhar à Govind Ghurye, un sociologue indien, est très à propos. Contrairement à l’Ad Dharm, qui appelait tous les dalits à s’unir pour former une communauté religieuse nouvelle, les ravidassias s’intéressent principalement – ou uniquement – au statut de leur propre communauté. Ainsi, il a été rappelé plusieurs fois par nos deux répondants ravidassias qu’il est *primordial* que seuls les ravidassias soient en mesure d’adhérer au temple :

“It is written in the constitution of this temple that everybody who’s going to be a member of this temple has to be Ravidassia by birth. By *birth*. And he has to be certified. We are certified back home. The Ravidassia community is certified, the government gives you certification that you are Ravidassia.” (Amanbir)

Ceci implique un rejet de tous les dalits provenant d’autres castes, qui peuvent fréquenter le même *gurdwārā*, mais qui n’ont pas, à leur tour, de pouvoir sur la gestion des affaires religieuses de leur lieu de culte. De plus, il nous semble évident que l’emphase mise sur la considération « de *naissance* » ne fait que réaffirmer et revalider la valeur de la caste. À un autre moment, ce même répondant a été encore plus explicite, affirmant que le fait de réserver l’adhésion aux ravidassias était un moyen de rehausser le statut de leur communauté :

“This is the only reason we don’t allow people from outside to vote: because we don’t want to mess up anything. This is what they say we are [*descend sa main vers le bas*] and this is what we are [*monte sa main vers le haut*]. And we will show them that we are like that [*remet sa main vers le haut*].” (Amanbir)

Il est clair ici qu’Amanbir parle uniquement au nom de sa propre communauté. Même si, lorsqu’il aborde les discriminations entérinées par l’ordre des castes, il exprime clairement qu’elles concernent les dalits et les *sūdra*, lorsqu’il parle de mettre en œuvre des moyens de contester cet ordre, il ne parle qu’en terme de

valorisation de l'identité de la communauté ravidassia. Ceci semble s'appliquer à toutes les communautés ravidassias qui, comme nous l'avons vu, utilisent la figure de Ravidās – un *chamar*, comme eux – non pas pour contester l'ordre des castes, mais pour prouver que comme leur *gurū*, ils sont en mesure et en droit d'accéder à un meilleur statut social. Delière (1993) observe d'ailleurs ce phénomène chez d'autres dalits indiens : « seeing their ancestor as generous, pious, hardworking and honest helps to reassure them that any attempt to improve their status is justified. » (p. 546) Pour cette raison, nous pensons que le discours d'Amanbir témoigne d'un désir de sanskritisation des pratiques de sa propre communauté. En nous montrant avec fierté le temple que sa communauté a construit, en mettant l'accent sur le fait que celle-ci accepte que toute personne – *amritdhari* ou non – peut participer à toutes les activités religieuses, il vise à faire reconnaître la valeur de sa caste. Comme Simon (2010), nous observons donc que : « In order to gain the recognition of the higher castes, Ravidassias are seeking to own places of worship and social institutions as prestigious as the ones run by the Jats¹⁶. » (p. 54) Pour gagner la reconnaissance d'autrui, toutefois, il importe que le prestige associé à la prospérité de son lieu de culte soit attribué à la communauté ravidassia et non à une autre, d'où l'importance du maintien de l'exclusivité de l'adhésion aux ravidassias.

Rajpal nous fait également part de cette crainte de « régresser » si l'adhésion est ouverte à d'autres castes, c'est-à-dire de retourner au temps où lui et sa communauté n'avaient aucun contrôle et où son identité était constamment dévalorisée :

“We could open the membership for anybody else, but the thing is, people are going to come and they're going to make the same thing, you know ? If other people come and become members, they go: “Oh, you are not Sikhs. You have no beard, you have no hair.” We don't want that.” (Rajpal)

Si d'autres castes sont admises sur le comité d'administration, Amanbir et Rajpal craignent de perdre le contrôle sur leurs affaires religieuses, contrôle qu'ils sont

¹⁶ Simon (2010) parle ici exclusivement des *jat*, mais nous pourrions aussi dire « des castes dominantes ».

parvenus à obtenir depuis peu. Cette crainte, bien qu'elle soit à la source du paradoxe soulevé ici, est parfaitement légitime. Toutes les castes dalits n'étant pas unies entre elles dans leur quête pour une plus grande reconnaissance sociale, accepter de partager le pouvoir avec d'autres groupes dalits pourrait être risqué. En effet, comme Delière (1995) le rappelle, les rapports de pouvoir entre dalits existent : « dans chaque région, les intouchables sont divisés en de nombreuses castes [...] et mettent parfois beaucoup de soin à éviter tout contact et toute relation avec leurs semblables. » En acceptant de partager le pouvoir avec d'autres castes – même avec d'autres castes dalits – les ravidassias feraient donc un pari risqué.

Lorsque confrontés à ce paradoxe, nos répondants ravidassias ont rétorqué que dans leurs pratiques quotidiennes, aucune discrimination n'est faite à l'égard de qui que ce soit. Selon eux, c'est à ce niveau qu'ils se distinguent des *gurdwārā* dirigés par les castes dominantes. Rajpal nous a avoué que bien que certains sikhs désapprouvent quelques pratiques religieuses de sa communauté (il nous dit : « They will never wear these things [*foulards représentant le Har*], they don't agree with it »), ils préfèrent fréquenter le temple Shri Guru Ravidass parce que celui-ci est « moins stricte » que le temple voisin. Au temple Shri Guru Ravidass, ces sikhs ne sont pas questionnés sur leurs habitudes religieuses et se sentent selon lui plus libres et plus heureux dans l'exercice de leur religion. Ainsi, même si sa communauté restreint l'adhésion, à d'autres niveaux, elle est beaucoup plus ouverte que les autres communautés sikhs de Montréal. Amanbir partage l'opinion de Rajpal. Pour lui, il n'y a pas grand paradoxe à n'autoriser que les ravidassias sur le comité d'administration puisque ce sont eux qui ont mis sur pied le temple et qui le possède, mais aussi, puisqu'ils ne font aucune discrimination entre les dévots qui le fréquentent, qu'ils soient ravidassias ou non :

“This is *our temple*. This is not the temple of other people. But everybody is welcome here, there is no restrictions. Anybody can come, there's no discrimination based on caste, religion and language, none of that. Anybody.

Even if you don't come to the *darbar*¹⁷, you can still go to the kitchen and eat. Nobody is going to say: ' Why you're here ? Why you're not there ? ' ”
(Amanbir)

Le principe d'égalité est donc réitéré par nos deux répondants ravidassias, en même temps qu'est fermement affirmé que seuls les ravidassias peuvent détenir le pouvoir dans le temple. De ce fait, les frontières délimitant leur propre caste sont réaffirmées et deviennent le principal critère d'exclusion des membres. Un individu qui n'est pas un ravidassia de naissance ne peut accéder au pouvoir dans le temple. Ceci permet aux ravidassias de sélectionner eux-mêmes comment ils entreprendront de modifier le statut de leur caste aux yeux de leurs homologues indiens, qui est le but ultime ou l'intérêt principal de leur relation de communalisation. Ainsi, nous constatons chez nos répondants que leur désir le plus profond est d'émanciper leur propre communauté et de participer à l'amélioration de son statut pour les années à venir. Tout comme Singh (2012), nous pensons donc que « their immediate objective is to *demonstrate* Ravidasi achievement. » (p. 29) Il importe de maintenir les frontières de caste comme critère d'exclusion des membres si ce but veut être atteint.

4.4.3. Positions face à l'orthodoxie sikhe

Nous avons abordé au cours de cette recherche quelques croyances et pratiques typiques des ravidassias qui distinguent leur communauté et qui sont considérées comme hétérodoxes par l'autorité sikhe. Dans nos entretiens auprès des ravidassias montréalais, nous avons relevé deux éléments principaux qui s'opposent à la pensée orthodoxe sikhe, que nous aborderons dans cette section. Le premier concerne la notion de *gurū* et le second, l'initiation dans le Khalsa. Nous comparerons ici les réponses des ravidassias à celles des sikhs, ce qui nous permettra de mettre en perspective les désaccords entre ces deux groupes.

Rappelons ici la définition générale d'un sikh contenue dans le *Rahit Maryādā*, code de conduite suivi par les sikhs orthodoxes. Cette définition est aujourd'hui

¹⁷ Hall principal, lieu où les cérémonies religieuses prennent place.

largement acceptée des communautés sikhes (McLeod, 1992 [1989], p. 95) et donc, pour certains sikhs plus conservateurs, ceux qui ne respectent pas ces principes fondamentaux ne peuvent être considérés comme des sikhs. Cette définition, énoncée plus tôt, est la suivante :

un sikh est celui qui croit dans l'Un éternel (*Akal Purakh*), dans les dix *gurus* sikhs (de Nanak à Gobind Singh), dans le *Guru Granth Sahib*, dans les œuvres des dix *gurus* et dans leur enseignement, dans la cérémonie d'initiation *khalsa* instituée par le dixième Seigneur (Guru Gobind Singh), et ne croit en aucune autre doctrine religieuse. (*Rahit Maryādā* traduit par Fenech, 2002, p. 134)

Dans cette section, nous présenterons d'abord comment nos répondants se positionnent face à la notion de *gurū*, puis, nous aborderons les liens que ceux-ci entretiennent avec le Khalsa.

Position à l'égard de la notion de gurū

L'une des principales oppositions entre les sikhs orthodoxes et les ravidassias est le titre de *gurū* attribué à Ravidās. Il s'agit généralement de l'une des raisons principales conduisant certains auteurs, dont Matringe (2008, p. 289), à qualifier les ravidassias d'une « secte sikhe », au sens où ce groupe se positionne en rupture avec l'orthodoxie sikhe et plus encore, avec la tradition sikhe. Car en effet, il est implicite dans le *Rahit Maryādā* que « celui qui croit dans les dix *gurus* (de Nanak à Gobind Singh) » ne croit pas en d'autres *gurū* humains. Pour cette raison, les quatre sikhs interviewés ont précisé que Ravidās était bel et bien un *bhagat* et non pas un *gurū*. Ils nous ont expliqué que puisque Ravidās était de la même caste que les ravidassias, il est considéré par ceux-ci comme le *gurū* de leur communauté, bien qu'il reste, pour la majorité des sikhs, un *bhagat*. Bachittar et Jasnam ont ajouté que le titre donné à Ravidās importait peu, puisque tous les auteurs du *Gurū Granth Sahib* sont considérés comme égaux, répandant le même message de Dieu :

“Well, he's a *bhagat*. They call him a *gurū*, they gave him the status of a *gurū* because low people belong to his category and they think that “Oh, he's our *gurū*.” But otherwise, *Gurū Granth Sahib* is the holy universal God for the

Sikhs. No discrimination against anybody in the *Gurū Granth Sahib*. Everything the same.” (Bachittar, par la voix de son traducteur)

Très très officiellement, Ravidās est toujours un *bhagat*. Mais il y a une bonne partie de la population sikhe qui l’appelle comme un *gurū*. Dans le *Gurū Granth Sahib*, il y a dix *gurū* et dix-sept *bhagat*. Mais quand ils mettent leur tête sur le plancher devant le *Gurū Granth Sahib* quand ils entrent au temple, ils se penchent devant tous. (Jasnam, par la voix de son traducteur)

“The *bhagats* used to write *bani*. So our *gurūs*, on the compilation of the *Gurū Granth Sahib Ji*, they added the *bani* of these *bhagats*. So automatically, they became a part of our religion. [...] Ravidās Ji’s *bani* is there. He was not a *gurū*. They add *gurū*. Sometimes, they say he’s a *gurū*, but *gurū*’s are ten. And he was a *bhagat*, he was not a *gurū*. But we don’t mind that they call him a *gurū*.” (Gurbir)

Tous les sikhs interviewés s’accordent donc pour dire que seuls les dix *gurū* humains peuvent, en théorie, être désignés comme des *gurū*. Aucun d’entre eux ne se restreint pour autant de prononcer le *jaikara* ravidassia lors de ses visites au temple, dans lequel Ravidās est qualifié de *gurū*. Pour aucun, également, le fait de considérer Ravidās comme un *gurū* implique que les ravidassias ne sont pas sikhs. Il s’agit plutôt d’une particularité de leur groupe, qui accorde une importance plus marquée à un personnage religieux de leur propre caste, phénomène qui n’a pas semblé anormal à nos répondants sikhs. Rappelons-nous toutefois que ceux-ci acceptent de fréquenter le temple Shri Guru Ravidass, alors que la femme sikhe rencontrée à LaSalle, pour qui ce temple ne fait pas parti de l’univers sikh, désapprouvait fermement cette pratique¹⁸.

Du côté des répondants ravidassias, la notion de *gurū* est définie de manière complètement différente. Les réponses de Rajpal et d’Amanbir s’accordent entre elles. Pour ces deux interviewés, bien que Ravidās soit central pour leur communauté puisqu’il provenait de la même caste qu’eux, ce sont tous les auteurs du *Gurū Granth*

¹⁸ Il serait d’ailleurs intéressant d’étudier la perception du temple Shri Guru Ravidass de Montréal par les autres communautés sikhes, notamment celle du *gurdwārā* Guru Nanak Darbar de Parc-Extension et celle du *gurdwārā* Guru Nanak Darbar de LaSalle, souvent désignés par les sikhs rencontrés comme les *gurdwārā* les plus orthodoxes.

Sahib qui sont considérés comme des *gurū*. Pour eux, puisque le livre sacré a le statut de *gurū*, il ne fait pas de doute que *tous ceux y ayant contribué* doivent également détenir ce statut. Cet argument a été présenté comme un raisonnement logique, évident. Ce faisant, nos répondants affirment que tous ceux dont les mots sont inscrits dans ce livre devraient être traités avec le même respect, puisqu'ils sont traversés de la même lumière divine :

“According to me, the whole *gurbani*, all is *gurū*. Because everybody in this book, they're marked *Gurū Granth*. This means everybody in it is *gurū*. According to me, even one word in the book. For me, not only *gurū* Ravidās. Everyone for me is *gurū*. Everyone. Me, I say *gurū* Nāmdev, *gurū* Kabīr, *gurū* Ravidās. We say like that. For me, for us, there's no distinction between *gurū* and *bhagat*. According to us, who has the *bani* in the Holy book is *gurū*. Because the whole book is *gurū*. The whole book is *gurū*, so everybody inside is *gurū* too, no? Other people, they make like that: “He is not *gurū*, he is *gurū*.” [...] For us, it's all equal.” (Rajpal)

“We cannot follow ten *gurūs* only. Why? Because *Gurū Granth Sahib* is saying that all these other masters, all these other saints – *gurūs* for us – they're included in that, and there is nobody in the world, no Sikh who can separate them from *Gurū Granth Sahib*. Even if they would like to do that, they could not do it because it goes against... You know, if *Gurū Granth Sahib* is sitting there, all the mystics, all the personalities are sitting in the *Gurū Granth Sahib*. All the *gurūs*, all the *bhagats*, everything, all are sitting there also. Even if they like to separate, they can't. It's the same light. A body cannot run without a heart.” (Amanbir)

À leurs yeux, tous ceux dont les écrits sont compilés dans le *Gurū Granth Sahib* ont donc la même valeur. On comprend également que bien qu'ils accordent une importance particulière à Ravidās, ils sont bien loin d'adopter l'*Amritbani Gurū Ravidass*, qui recense les écrits de Ravidās uniquement¹⁹. En effet, nos deux répondants démontrent clairement un attachement à tous les auteurs du *Gurū Granth*

¹⁹ Leur témoignage peut être mis en relation avec celui d'un ravidassia du Royaume-Uni, qui affirme que l'*Amritbani Gurū Ravidass* est trop restrictif : « I follow the *Guru Granth Sahib* since it promotes equality for all human beings. Guru Ravidass and Guru Nanak shared their bani because of a shared ideology. [...] In the UK we cannot justify the removal of the *Guru Granth Sahib* [...]. Whereas the *Amritbani* only contains the bani of Guru Ravidass and not of the Sikh Gurus and other Hindu and Muslim saints. So a Sikh from any caste will not replace the *Guru Granth Sahib*. *Amritbani* is not a suitable replacement for the *Guru Granth Sahib*. » (dans Kaur Takhar, 2014, p. 116)

Sahib et Rajpal rappelle même fièrement que son temple est l'un des seuls à Montréal à souligner l'anniversaire de tous les auteurs du livre sacré, sans exception. Selon lui, il s'agit d'une preuve que sa communauté croit en l'égalité de tous les êtres humains. Il dénonce vivement le fait que certains *gurdwārā* montréalais ne soulignent que les anniversaires de ceux qui sont reconnus comme les dix *gurū* sikhs. Ainsi, pour Rajpal, affirmer à tous les sikhs montréalais qu'il n'existe que des *gurū* dans le *Gurū Granth Sahib* est un moyen de dénoncer les rapports de pouvoirs.

Parce qu'en pratique, revendiquer l'égalité dans un contexte où les rapports de pouvoirs entre les divers groupes sociaux sont fortement intériorisés n'est pas une tâche facile. Juergensmeyer (1982) affirme d'ailleurs qu'il s'agit « d'un fardeau difficile à porter » (p. 54, je traduis). Dans ce contexte, choisir les moyens à prioriser pour y parvenir peut être embêtant et comme nous l'avons vu, les techniques à favoriser pour revendiquer l'égalité créent des tensions entre les ravidassias. Puisqu'à Montréal, le temple Shri Guru Ravidass est décidément attaché à la tradition sikhe et ne cherche pas, à ce jour, à s'en affranchir, les moyens entrepris pour contester le peu de reconnaissance sociale dont jouissent les ravidassias dans les communautés sikhes doivent nécessairement conserver un lien avec le sikhisme. Ceci n'implique pas, toutefois, qu'ils ne contestent pas certains éléments fondamentaux à la tradition, bien au contraire.

Lorsque le temple Shri Guru Ravidass organise sa parade annuelle dans les rues de Montréal en septembre, un grand charriot qui est transporté dans les rues est installé, sur lequel est placée des images des auteurs du *Gurū Granth Sahib*. Pour Rajpal, cet événement auquel des sikhs fréquentant habituellement d'autres *gurdwārā* assistent constitue une excellente occasion de faire passer le message égalitariste de sa communauté. Avec l'aide de sa communauté, il a donc placé sur ce charriot les images des *gurū* et des *bhagat* au même niveau, les uns côtoyant les autres, pour exposer à tous la façon dont raisonnent les ravidassias :

“Me, I say: “I want equality. I’m going to declare it.” So we got all the pictures [of the *gurūs* and *bhagats*] from India. We put all the pictures in equal way, equal height. We put each picture on that floor [chariot]. This is a message to them, all the other communities: “Think like that”, you know ? People asked about it. Some people asked me, you know ? Well not... Not to me. They don’t ever dare to ask me ! They talk to other people. They told me: “Oh, you see ! Ravidassias, they put all *gurūs* and *bhagats* equal ! Why they put like this ? !” Some people told me. Some people talk like that outside. They were frustrated. I don’t care, I want more frustrated ! Slowly, slowly, they’re going to understand. Me, I want like that.” (Rajpal)

Ayant assisté à cette parade, il faut toutefois mentionner que c’est Ravidās qui était placé à l’avant du charriot (voir les images que nous avons prises de ce charriot en Annexe IV). Même si toutes les images étaient au même niveau, Ravidās détenait évidemment la place de choix. À la suite de cette parade, Rajpal affirme que les membres de sa communauté se sont sentis fiers de cette action entreprise par leur temple. Cette action n’était pas facile à entreprendre, souligne Rajpal, mais elle était essentielle. Même si elle a demandé beaucoup d’efforts et de travail, Rajpal se sent fier d’avoir réussi à choquer certains sikhs : c’était là son but, c’est là une preuve que son message est passé.

Car selon Rajpal, cette conception égalitariste des auteurs du *Gurū Granth Sahib* fait de lui un « vrai sikh ». Tout en contestant l’orthodoxie, il souligne précisément le fait que certains sikhs *amritdhari* ne respectent pas l’orthodoxie puisqu’ils continuent à faire des distinctions relativement au statut des individus, que ce soit entre *gurū* et *bhagat*, entre *amritdhari* ou non-*amritdhari*, ou encore, entre hautes et basses castes :

“I’m a more perfect Sikh than them. Because... I’m more Sikh than people who have a big beard, put a knife... I’m feeling more than that, because we feel equality. Each *gurū*, each *bhagat*, we make equal, we celebrate their birthday. We do not make differences with anyone. For us it’s the same, everybody is the same.” (Rajpal)

Du côté des sikhs, toutefois, cette pratique n’est pas perçue de tous comme plus égalitaire. En fait, pour certains, dont nos répondants Gurbir et Satleen, les pratiques qui distinguent les ravidassias sont moins bonnes que celles des sikhs puisqu’elles

sont moins universelles et excluent les autres castes. À ce sujet, nous remarquons toutefois que même si dans la parade du temple Shri Guru Ravidass de Montréal, Ravidās occupait une place centrale, il a semblé être davantage un emblème communautaire pour nos répondants ravidassias, qu’une figure au centre de leurs pratiques religieuses. Nous pensons donc que la figure de Ravidās peut être employée pour modifier le mythe d’origine des ravidassias (par le biais de l’importance et de l’influence de Ravidās), mais qu’il n’est pas le cœur des croyances et des pratiques de nos répondants, qui accordent une importance marquée à tout le *Gurū Granth Sahib*. Contrairement à d’autres temples ravidassias où Ravidās est le principal objet de culte, nos questions concernant la place et l’importance de Ravidās dans le temple de Montréal et dans les croyances des ravidassias montréalais ne nous ont pas permises de constater que celui-ci était particulièrement central. Plutôt, l’accent était porté vers la conception égalitariste de tous les auteurs du *Gurū Granth Sahib*.

À cette critique des sikhs qui affirment que les ravidassias adoptent des pratiques qui ne sont pas universelles, les ravidassias interviewés rétorquent que c’est précisément parce que les sikhs ne respectent pas les principes d’égalité et d’inclusion fondamentaux à leur religion que leur communauté doit se distinguer. L’identité ravidassia, pour nos répondants, se positionne très consciemment contre l’orthodoxie sikhe, précisément pour faire reconnaître aux sikhs qu’ils ne la respectent pas. Leur contestation de l’orthodoxie cherche à faire réaliser et reconnaître cette lacune à l’autorité sikhe. On peut donc dire que les ravidassias, même si, par certains partiques les différenciant des autres groupes de castes, réaffirment la valeur de leur propre caste et ne contestent pas, de ce fait, le système des castes en lui-même, parviennent à attirer l’attention sur une problématique importante sur laquelle l’autorité sikhe pourrait être tenue de se pencher dans le futur.

Il nous semble ici pertinent de soulever un élément qui est vivement (et souvent) ressorti de notre entretien avec Rajpal. Celui-ci concerne le rejet non pas du sikhisme orthodoxe, mais du sikhisme « traditionnel » ou « dominant ». Rajpal affirme que le

gurdwārā Guru Nanak Darbar voisin ne considère pas sa communauté comme une communauté sikhe, puisque celle-ci adopte des pratiques non orthodoxes et non traditionnelles. Il nous dit : « These people say we follow the *Har* », c'est-à-dire que sa communauté rejette le symbole sikh traditionnel, le *Khanda*, et adopte le symbole *Har* des ravidassias. Pourtant, pour lui, adopter le *Har* ne devrait pas faire outrage aux sikhs puisque qu'il s'agit d'un symbole représentant Dieu, contrairement au *Khanda*, qui a une forte connotation militaire. Pour lui, le *Har* est donc mieux que le *Khanda*, ce dernier symbole n'étant pas approprié dans un temple :

“*Khanda* means fighting, you know? *Har* means God. We believe in God. We do not believe in fighting. Me, I never believe in fighting. I don't want fighting. We believe in God. *Ik onkar*, we put *ik onkar*. *Ik onkar* is God. “*Ik onkar*”, “God is one”. *Har* means God. It's the same thing. We believe that way in the Sikh religion. We do not believe... Me, I do not believe in *Khanda*. *Khanda* is a symbol of fighting. This is a place of God, this is not a place of fighting. According to me, *Har* is a better symbol than *Khanda*.” (Rajpal)

Tout en rejetant certains éléments de la tradition et de l'orthodoxie, Rajpal nous offre une vision du sikhisme qui conteste le courant dominant, largement teinté des valeurs et traditions des sikhs *jat*²⁰. Il propose donc ici sa propre version du sikhisme, celle-ci étant plus adaptée à sa communauté qui, contrairement aux *jat*, n'a pas de tradition martiale. Même si Rajpal aurait aimé qu'il ne soit représenté aucun *Khanda* dans son temple, il croit que pour accommoder les sikhs non-ravidassias le fréquentant, il est juste d'en placer quelques-uns. Il précise tout de même qu'il ne croit pas personnellement, en tant que sikh, en la valeur de ce symbole pourtant largement adopté des communautés sikhes indiennes et issues de la diaspora.

²⁰ Au sujet des traditions martiales des sikhs, McLeod (2009) rappelle que ce sont surtout les sikhs *jat*, majoritaires dans les communautés sikhes, qui ont participé à leur valorisation dans le sikhisme, alors que ce ne sont pas toutes les castes qui valorisent les traditions martiales : « The Sikhs have won fame as a warrior race. This reputation has certainly been earned by many of them, but it needs to be qualified. It is the Jats who have been largely responsible for this reputation, other castes being less conspicuous. The Punjab has always been crossed by invaders, and open warfare is a useful means both of protection and offence. The Jats were notably successful in this respect, gradually establishing for themselves the position of the dominant caste in rural Punjab. A Jat normally went armed, at least with a stove [...]. This attitude has been widely believed to be characteristic of the Panth as a whole. » (p. 130)

Position à l'égard du Khalsa

Un autre élément fondamental à la définition d'un sikh dans le *Rahit Maryādā* est la croyance dans la cérémonie d'initiation dans le Khalsa, instituée par le dernier *gurū*. McLeod (1992 [1989]) met en évidence le fait que formulée dans ces termes (« la croyance en la cérémonie d'initiation »), le *Rahit Maryādā* laisse volontairement place à l'interprétation : « although it is certainly saying that the Khalsa form should be the standard vision of the Sikh identity, it does not yet disqualify those who are outside the Khalsa. » (p. 96) En effet, cette définition, qui se veut générale, permet à tous les sikhs qui ne sont pas initiés dans le Khalsa (et qui représentent, rappelons-le, une majorité dans les communautés sikhes) d'être inclus dans la définition. Il suffit de croire dans la valeur de cette cérémonie. Ainsi, l'initiation dans le Khalsa est généralement valorisée par les sikhs, mais n'est pas perçue par tous comme obligatoire ou essentielle.

Bachittar, l'un de nos répondants sikhs, illustre très bien cette conception du Khalsa comme étant importante et valorisée par les sikhs, tout en ne représentant pas l'entière de ceux qui se définissent comme sikhs. Après avoir mentionné qu'un vrai sikh en est un qui est *amritdhari*, il se ravise et affirme que tous ceux qui croient dans le *Gurū Granth Sahib* sont également des sikhs. Il poursuit en affirmant, tout de même, la supériorité de l'identité Khalsa :

“See, the real Sikh is one who is baptise, right? So, technically if they have a turban on and they are keeping their promise of *Rahit Maryādā*... Because most people [at Shri Guru Ravidass temple] are not, right? If you see like they don't wear turban, they cut hair... They are... not all are Sikhs. The real Sikh is the one who will actually... Well, if you believe in the *Gurū Granth Sahib* then you are pretty much a Sikh, yes. Like you just have to believe in one God, right? You don't have to prove anything or show anything. But *gurū* Gobind Singh Ji strictly ordered that if you want to be a Sikh, you have to be different, you have to have a turban on, you have to have your hair on, you have to keep your

Five Ks, and then you have to follow the code. That's where the main Sikhism started from." (Bachittar, par la voix de son traducteur²¹)

Ainsi, comme pour la notion du *gurū*, les groupes qui affirment ouvertement rejeter l'*amrit sanskār* – comme plusieurs ravidassias qui revendiquent leur appartenance à une religion indépendante du sikhisme – ne sont généralement pas considérés comme des sikhs.

Nos entretiens avec les ravidassias montréalais révèlent que le Khalsa n'est pas, pour leur communauté, particulièrement valorisé. Pour Amanbir, qui n'a aucune intention d'entrer dans cet ordre même s'il reconnaît la valeur de celui-ci pour les sikhs, faire partie ou non du Khalsa n'est pas important pour sa communauté (c'est-à-dire pour sa caste), alors que pour d'autres castes, ceci est essentiel :

"In the Ravidassia community, we don't need to baptise. It's not a restriction, you know? Either we stay like this, or we baptise, it's the same. We still call Ravidassia. [...] This is one of the difference in the Ravidassia community."
(Amanbir)

Amanbir attire notre attention sur le fait que l'appartenance au Khalsa est liée à l'appartenance de caste : pour les membres de la caste ravidassia, être un sikh n'implique pas être dans le Khalsa. Il nous avoue toutefois que puisqu'il n'est pas initié, il ne se sent pas « vraiment comme un sikh ». Il précise que puisqu'il pratique la même religion que les sikhs, qu'il suit les mêmes enseignements et lit le même livre sacré, il maintient un lien avec le sikhisme même s'il n'est pas *amritdhari*, bien qu'il se considère avant tout comme un ravidassia.

D'ailleurs, Amanbir a en grande estime le *Rahit Maryādā*, qui est selon lui un très bon code de conduite. Pour lui, ce code, avant d'être un code l'orthodoxie sikhe, cherche à mener les hommes et les femmes le suivant à adopter de bonnes et saines

²¹ Nous pensons que cette réponse provient davantage de l'interprète que de notre répondant. Tout de même, puisque cet interprète provient lui aussi de la communauté sikhe, qu'il est un membre de la famille du répondant et que notre répondant comprenait suffisamment l'anglais pour reprendre son interprète lorsque celui-ci s'égarait au cours de l'entrevue, nous pensons que la réponse obtenue demeure tout aussi intéressante et pertinente à notre recherche.

conduites. En ce sens, nous pouvons constater qu'il ne s'oppose pas au Khalsa en tant qu'ordre religieux. Ce qu'il a cherché à dénoncer au cours de notre entretien, c'est plutôt la supériorité que ressentent certains sikhs *amritdhari* dû au fait qu'ils suivent les règles imposées par le Khalsa. Ce faisant, Amanbir, qui affirme être un ravidassia, ne rejette pas complètement l'orthodoxie sikhe, qu'il avoue être fondée sur de bons principes. Étonnamment, c'est Rajpal, qui lui s'identifie ardemment au sikhisme, qui refuse d'accorder une valeur à cet ordre.

Pour Rajpal l'initiation dans le Khalsa est désuète. Il dénonce évidemment, comme Amanbir, le fait que les sikhs *amritdhari* bénéficient d'un statut plus élevé que les sikhs non-Khalsa dans les communautés sikhes. Mais plus encore, Rajpal affirme que les symboles religieux portés par les sikhs du Khalsa sont obsolètes. S'il croit bel et bien que Gobind Singh a institué cet ordre et qu'il était juste, à son époque, d'en faire autant, il croit qu'aujourd'hui, celui-ci n'a plus aucune valeur :

“No, I don't wear [the Five Ks], I don't wear. For what ? We don't need. Why do we need swords here ? You know people wear those things before. When *gurū* Gobind Singh was here on the earth, they put those things because at that time, the Moghols, the Muslim people, they attacked him. They attacked at night, they attacked at morning, they attacked anytime. They needed these things to defend themselves. Now nobody need these things. In Canada, we need ? No !” (Rajpal)

“At that time, the Sikhs, they didn't live in houses. They lived outside, in the forest. They were hiding themselves and lived there. They needed their hair to be combed, to be cleaned. Now we're living in houses. We have combs at home ! Why putting it here [hair] all the time ? !” (Rajpal)

Ce discours, qui est une contestation profonde de ce que les sikhs orthodoxes tiennent pour fondamental, est assez radical. Il nie complètement toute la valeur spirituelle généralement associée à cet ordre, qui est défini ici par notre répondant avant tout comme un « code vestimentaire » dépassé, qui a mal vieilli. Plus encore, on sent même qu'il ridiculise ces pratiques adoptées par les sikhs du Khalsa. Du moins, il est évidemment qu'il les trouve obsolètes.

On comprend donc que pour lui, être un sikh n'a absolument rien à voir avec le Khalsa. Pour Rajpal, ce qui fait de lui un « vrai sikh » est le fait qu'il croit fondamentalement en l'égalité de tous les êtres humains, contrairement à certains *amritdhari*, qui selon ses dires, se croient supérieurs aux sikhs non-Khalsa. Dans ce contexte, être un sikh n'a absolument rien à voir avec le *Rahit Maryādā*. Être un sikh, pour Rajpal, consiste à suivre les enseignements du *Gurū Granth Sahib* et à vivre en conformité avec ceux-ci :

“I believe only the *bani*, you know ? I do not believe here and this and that. I believe only the *bani*. Whatever the *bani* says, I try to do these things.” (Rajpal)

Puisque l'égalité est l'un des principes fondamentaux mis de l'avant par les auteurs de ce livre sacré, il se doit d'être respecté plus que tout. Pour cette raison, Rajpal s'oppose fermement aux rapports de pouvoir que l'initiation dans le Khalsa institue dans les communautés sikhes. Si le fait d'être *amritdhari* devrait conduire à adopter des pratiques égalitaristes, Rajpal semble croire qu'au contraire, ceci ne fait que nourrir un sentiment de supériorité à l'égard des sikhs non-Khalsa. En ce sens, pourquoi donc devrait-on valoriser un ordre qui contribue à maintenir dans un rapport de domination les sikhs non-initiés, si les écritures (*bani*) du *Gurū Granth Sahib* s'opposent totalement à de tels rapports de pouvoir ?

Un élément nous apparaît important à rappeler ici : le *Rahit Maryādā* ne représente pas une réelle autorité religieuse pouvant statuer sur les conditions nécessaires et suffisantes de l'identité sikhe, puisque bien qu'il se réclame du *rahit* énoncé par *gurū* Gobind Singh lors de l'institution du Khalsa, il n'est pas possible d'y relier les règles contenues avec les paroles du *gurū*. En fait, ce code a été rédigé par le SGPC qui, comme nous l'avons vu, est constitué de près de 80% de sikh *jat*, alors que les dalits ne représentent que 5% des administrateurs (Ram, 2007, p. 4066). Il ne faut pas oublier que, lorsque nous disons que les ravidassias adoptent des pratiques hétérodoxes, notre point de référence est toujours cette orthodoxie, telle que fixée par le SGPC. Nous pouvons donc conclure que Rajpal s'oppose surtout à certains

principes de cette orthodoxie, telle qu'elle est définie *par le SGPC*, et non aux fondements religieux du sikhisme contenus dans le *Gurū Granth Sahib*.

Fondamentalement, Rajpal croit donc qu'être un sikh consiste à croire dans le *Gurū Granth Sahib* et à appliquer le message de ce livre sacré dans sa vie quotidienne. Dans cette perspective, puisque le *Gurū Granth Sahib* prône l'égalité, il est tout à fait justifié de considérer tous ses auteurs avec le même respect et de tous les désigner par le même titre, soit celui ayant la connotation la plus suprême. Même si Rajpal est conscient que son interprétation du sikhisme n'est pas la même que celle prônée par les instances d'autorité, il la considère tout aussi valide puisqu'elle est, pour lui, logique : c'est cette conception du sikhisme qui fait le plus de sens à ses yeux.

Il lui importe peu que celle-ci ne s'accorde pas avec l'orthodoxie ou ne soit pas reconnue de tous les autres sikhs, ce qui lui importe, c'est que ces pratiques soient cohérentes avec le message de son livre sacré. Ainsi, il dénonce le fait que certains sikhs s'imposent comme les « représentants par excellence » de la religion sikhe :

“They believe Sikh religion belongs to them. I believe Sikh religion belongs to me, not them. Up and down, you know, castes. Me, I believe Sikhism belongs to me. Maybe they think Sikhism belongs to them. I don't care what they think. I believe Sikhism belongs to me. It's my religion, I say it like that.” (Rajpal)

Ceci nous mène à nous intéresser, finalement, à la définition identitaire de nos deux répondants ravidassias.

4.4.4. Définition identitaire des ravidassias

Nous comprenons des informations présentées ci-dessus que le rejet de l'initiation dans le Khalsa par Rajpal ne l'empêche pas de s'identifier au sikhisme et même, de considérer qu'il est un meilleur sikh que certains *amritdhari*²². Pour symboliser le fait

²² Nous rappelons l'extrait d'entrevue présenté plus tôt : « I'm a more perfect Sikh than them. Because... I'm more Sikh than people who have a big beard, put a knife... I'm feeling more than that, because we feel equality. » (Rajpal)

qu'il croit fondamentalement en l'égalité de tous les êtres humains, il ne s'identifie pas comme un ravidassia, mais simplement comme un sikh. Selon lui, ce sont les sikhs de hautes castes qui qualifient les ravidassias et les autres groupes de castes par leur appartenance de caste :

"Me, I define as Sikh. Me, I say I'm Sikh. But the upper castes, they say to us: "Oh, you are Ravidassia Sikhs, you are a Mazhabi Sikh, you are a Ramgarhia Sikh..." [...] A Mazhabi Sikh never say he is a Mazhabi Sikh. He never says it like that, he just says Sikh. But upper castes: "Oh, you are the Mazhabi Sikhs, you are the Ravidassia Sikhs, you are the Ramgarhia Sikhs". We like to say Sikh. We say we are Sikh. I never say I'm a Ravidassia Sikh, I never say. I never say from my mouth. They say it like that, not us." (Rajpal)

Toutefois, contrairement à ce que Rajpal affirme ici, nous avons clairement montré dans cette recherche que plusieurs ravidassias s'identifient maintenant comme des sikhs-ravidassias ou comme des ravidassias. Il est donc évident que ce ne sont pas que les hautes castes qui utilisent les qualificatifs de caste pour désigner les diverses sous-communautés sikhes. En questionnant Rajpal à ce sujet, il nous a révélé qu'il s'oppose à cette pratique. Pour lui, puisque les sikhs ne doivent pas faire de distinctions entre les castes, ils ne devraient jamais s'identifier par le biais de celle-ci. Selon lui, ceci est un moyen pour les membres de sa caste d'affirmer leur fierté d'appartenir à la communauté ravidassia (et donc, implicitement, de contribuer à revaloriser cette identité de caste). En imitant les hautes castes qui affirment parfois fièrement être, par exemple, *jat*, ils cherchent à redéfinir leur appartenance de caste de manière positive. Si Rajpal s'y oppose, c'est qu'il croit qu'en exposant fièrement leur appartenance de caste, les ravidassias s'attachent à celle-ci, ce qui n'est selon lui pas souhaitable :

"You know why people are proud [to say they are Ravidassias] now? Because the upper people, they try to say like that. Now our community say: "We are proud! We are Ravidassia Sikhs!". Now people say it like that. People want to be giving a message: "Have you heard of Ravidassia? We are Ravidassia Sikhs!" The people, the people of our community, they try to be more comfortable saying Ravidassia Sikh. But when they say: "I'm a Ravidassia Sikh", it

means... this is: "I belong to this caste." It means... it's the caste, you know? If we say we are Ravidassia Sikhs, it shows our caste. This is our caste. If I say: "I'm a Ravidassia Sikh", if you're Indian, Punjabi, you can find out: "Oh, he belongs to this caste"." (Rajpal)

Pourtant, plus tard dans l'entrevue, Rajpal nous révèle que lorsqu'il visite un autre *gurdwārā* montréalais (ou indien), il porte toujours fièrement son foulard sur lequel le symbole *Har* est représenté :

"Me, you can see me. When I come to the temple, I have all the time *Har* [on my headband]. I have it all the time. Even if I go to another temple, I have that symbol. I don't care what people think." (Rajpal)

Sans mentionner de vive voix son appartenance à la communauté ravidassia, il l'exhibe tout de même aux yeux de tous. Nous pensons d'abord que si Rajpal l'adopte et le porte fièrement, c'est qu'il le croit rationnellement plus juste que le *Khanda* sikh. Tout de même, puisque ce symbole est le symbole de la communauté ravidassia et uniquement de celle-ci, il témoigne du fait que Rajpal souhaite, évidemment, que le statut de sa caste s'améliore et que ses enfants ne soient pas confrontés aux mêmes discriminations de castes que les ravidassias et les *chamar* l'ont été par le passé.

Ce qui ressort du discours de Rajpal en ce qui a trait à son identité est fort intéressant. En effet, il nous a été possible de constater que sa version du sikhisme conteste le sikhisme orthodoxe ou traditionnel. Il adopte une identité que l'on pourrait qualifier d'un « sikhisme de combat ». En effet, il nous semble qu'il ne conteste jamais uniquement la place de sa caste dans cette religion. Plutôt, il s'attaque à certains fondements de la religion sikhe et cherche à faire reconnaître aux sikhs des castes dominantes qu'ils entretiennent des rapports de pouvoirs dans leurs pratiques religieuses. Ainsi, le sikhisme de Rajpal cherche à mettre à l'épreuve le sikhisme orthodoxe, ce qui alimente des tensions au sein des communautés sikhes, tel que l'a souligné Ram (2007) : « [the] near-exodus of dalits from Sikhism towards the alternative socio-spiritual space provided by the deras invite the hostility of clerics of the established mainstream religious order, who see it as a serious challenge to the

Sikh-Khalsa identity. » (Ram, 2007, p. 4066) Le sikhisme de Rajpal mise donc avant tout sur la contestation des rapports de pouvoir entérinés par l'ordre du Khalsa et le maintien des dynamiques de castes dans les communautés sikhes.

Amanbir, quant à lui, s'identifie principalement comme un ravidassia depuis l'incident de Vienne en 2009, où des fondamentalistes sikhs ont commis un attentat dans un temple ravidassia. Ayant été particulièrement marqué par ces événements, il avoue avoir déjà voulu se séparer totalement du sikhisme et pratiquer la religion ravidassia telle que définie par le Dera Sant Sarwan Dass de Ballan. Aujourd'hui, toutefois, il affirme que sa pensée a évolué et qu'il est maintenant certain que c'est son allégeance au *Gurū Grant Sahib* qui est la plus importante de sa pratique religieuse. Même s'il affirme maintenir un lien avec le sikhisme, il préfère s'identifier comme un ravidassia :

“We say that we are proud to be Ravidassias. Because before, we say that we are from Sikh religion, but when this incident happened in Austria, Vienna. After that, we restored our religion as Ravidassia religion. We have a separate religion called the Ravidassia religion. [I identify] with the Ravidassia religion. This is since a couple of years ago.” (Amanbir)

Pour Amanbir, tout s'est donc joué lors de l'assassinat de Sant Ramanand à Vienne. Cet événement, il le perçoit comme la preuve que les sikhs ont toujours désapprouvé sa communauté. Ainsi, même une fois les membres de sa communauté regroupés en leurs propres lieux de culte, des sikhs conservateurs continuent de les discriminer et de leur faire savoir qu'ils ne sont pas appréciés dans les communautés sikhes. Il affirme ainsi avoir été forcé de cesser de s'identifier au sikhisme :

“We say we are Ravidassias because they forced us to. We were forced by... by those people, you know ? Who don't let us merge with them. If you want to come here, you won't have any kind of problem. Not discrimination or nothing. But if you are not allowed to come all the way, just open the door, give respect and go back... That's why everything forced us to... create our own identity. Ravidassia is our identity. That's what people they want us to do. They were thinking we would not be able to do it. That's what they would think. Till today they would think like this, that we are not able to do it. But you can see it,

you're sitting here with us, and we have... [*pointe fièrement ce qu'il y a autour de nous dans le temple*] This is our identity [*pointe le symbole Har*]." (Amanbir)

Même s'il est fier de son identité ravidassia, Amanbir n'aurait probablement pas adopté cette nouvelle dénomination s'il n'avait pas été « forcé » de le faire. Contrairement à Rajpal, le discours d'Amanbir ne conteste pas vivement le sikhisme orthodoxe. Il conteste plutôt les discriminations que les membres de sa caste vivent et ont vécues par le passé. Ainsi, il ne s'oppose pas fondamentalement aux principes religieux du sikhisme. Il s'oppose au statut de sa communauté au sein de cette religion, qui prône l'égalité de tous. Son témoignage s'accorde en ce sens avec les observations de Singh (2012), qui affirme que la séparation de la religion ravidassia du sikhisme est le fruit du refus des instances d'autorité sikhe d'accommoder les revendications des ravidassias en matière d'égalité :

"the dismal failure of major Sikh institutions – such as the Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee – to meaningfully accommodate [Dera Sant Sarwan Dass'] mission and socially open up Sikhism to effective democratisation, such movements have been left with little alternative but to pursue the path of religious differentiation. However, this choice, the DSSDB leadership insists, was not strategic; rather it was much more a consequence of the denial of the accommodation of its followers' difference." (Singh, 2012, p. 33)

En ce qui a trait à l'identité de nos deux répondants de la communauté ravidassia, qu'ils se définissent comme « sikh » ou comme « ravidassia », il est clair que certaines de leurs pratiques et croyances religieuses s'opposent au sikhisme orthodoxe et traditionnel. En contestant l'exclusivité de l'usage du terme *gurū* pour les dix *gurū* humains, nos deux répondants mettent en exergue le maintien de l'importance accordée au statut social dans la tradition sikhe. L'adoption d'une conception de la notion de *gurū* qui inclue tous les auteurs du *Gurū Grant Sahib* leur permet de réitérer ce que leur propre communauté tient pour fondamental : l'égalité de tous les êtres humains. Ainsi, pour nos deux répondants ravidassias, l'identité ravidassia se définit avant tout par *son respect des valeurs et des enseignements du Gurū Grant Sahib*. La contestation de l'orthodoxie sikhe a toujours été, pour nos

répondants, un moyen de dénoncer le maintien de rapports de domination au sein des communautés sikhes.

Le rôle et l'importance de la caste semble donc être double pour nos répondants. D'abord, la caste d'appartenance cherche à être revalorisée afin que les *chamar* – maintenant ravidassias – bénéficient d'un meilleur statut social. C'est l'identité de caste qui est mobilisée pour unir et rendre plus forts les ravidassias. En misant sur leur histoire commune, qui les inscrit dans un rapport de domination, les ravidassias, désirant s'affranchir de leur subordination vis-à-vis les hautes castes (ce qui constitue leur intérêt commun principal), sont en mesure d'orienter leur action dans la même direction, c'est-à-dire vers la mise en œuvre d'un processus de sanskritisation visant la reconnaissance de la valeur de leur caste. En entreprenant de redéfinir leur mythe d'origine autour de la figure de Ravidās et de s'organiser en leurs propres lieux de culte qu'ils ont eux-mêmes mis sur pied et dont ils sont fiers, les ravidassias montréalais sont en mesure d'imposer une nouvelle image de leur communauté. Maintenir le pouvoir en leur temple leur permet à la fois de s'assurer de maintenir un pouvoir politique (essentiel au processus de sanskritisation selon Srinivas) sur leurs propres affaires religieuses, mais également, d'être reconnu et vu des autres communautés sikhes montréalaises.

Mais plus que la simple mise en œuvre d'un processus de sanskritisation, les ravidassias, en se réappropriant la religion sikhe selon leurs propres valeurs et traditions, ou en d'autres mots, selon ce qui fait sens pour leur propre communauté, contestent les multiples rapports de domination qui maintiennent des hiérarchies entre les sous-appartenances identitaires au sein des communautés sikhes. En ce sens, la caste a une valeur politique de contestation sociale et est utilisée comme un outil de mobilisation des *chamar* du Panjab. En se rassemblant sous la bannière de « ravidassia », les *chamar* sikhs sont en mesure de s'organiser pour contester le fait que l'autorité sikhe soit dominée par les hautes castes Panjabies et par les sikhs du Khalsa. Partageant une culture, des traditions et des valeurs, les castes d'appartenance

sont, comme le souligne Bêteille (2002) un outil de mobilisation politique puissant et efficace en Inde (p. 78). C'est donc l'identité sociale des ravidassias, c'est-à-dire leur identité de caste, qui est aux fondements de leur identité religieuse. Puisqu'en effet, la religion pratiquée par les ravidassias cherche avant tout à répondre aux besoins, revendications et intérêts des *chamar*.

CONCLUSION

Notre intérêt pour la communauté ravidassia montréalaise émerge de nos observations des lieux de culte sikhs du quartier Parc-Extension, au début de notre parcours à la maîtrise. Nous y avons alors constaté que deux *gurdwārā* étaient établis à seulement quelques minutes de marche. Même si le quartier est reconnu depuis de nombreuses années pour sa multiethnicité, nous nous sommes questionnée sur le fait que ces deux temples soient établis aussi près l'un de l'autre. Notre intérêt avait été piqué d'autant plus lorsque nous avons appris que l'un de ces lieux de culte portait le nom de *gurū* Ravidās, qui, nous nous le savions bien, ne fait pas partie des dix *gurū* humains reconnus par les sikhs. De là, notre recherche a pris forme. Au cours de celle-ci, nous avons tenté de définir les frontières de l'identité ravidassia face au sikhisme orthodoxe, ainsi que le rôle et l'importance de la caste – élément au fondement de la relation de communalisation des ravidassias – dans la construction de cette identité.

En nous intéressant d'abord au développement du sikhisme et de son orthodoxie, nous avons pu constater qu'il existe, au sein même des communautés sikhes, de multiples frontières internes délimitant des sous-ensembles d'appartenance nés de rapports de pouvoir au sein même du sikhisme. Dans le cas de notre étude, deux sous-appartenances nous intéressent principalement : l'appartenance au Khalsa et l'appartenance de caste, qui sont liées l'une à l'autre. Nous avons vu que les rapports de pouvoirs entérinés par l'ordre des castes hindou sont maintenus dans les communautés sikhes malgré le rejet des hiérarchies des castes par les *gurū* sikhs. Mais plus encore, l'initiation dans le Khalsa, particulièrement valorisée par les castes sikhes dominantes, double ce rapport de pouvoir. En effet, ce rapport de pouvoir est réaffirmé par la valorisation de l'identité *amritdhari*. Ainsi, les castes dalits, dont font partie les ravidassias qui, traditionnellement, n'adoptent pas l'identité *amritdhari*, sont

stigmatisées à deux niveaux : celui de la caste, étant des « intouchables » et celui du Khalsa, étant des « *mona* », c'est-à-dire des « rasés ». De ce fait, ils sont parfois exclus ou maintenus à l'écart lors des activités religieuses des *gurdwārā* et n'ont aucun pouvoir décisionnel sur les comités d'administration, qui sont dominés par les hautes castes et par les *amritdhari*.

Ces formes de discrimination à leur égard ont contribué à l'établissement de *gurdwārā* en fonction de la caste d'appartenance. Ainsi, les ravidassias s'établissent dorénavant en leurs propres lieux de culte, dans lesquels leur identité n'est pas dévalorisée et où ils peuvent gérer à leur propre façon leurs affaires religieuses. En ces lieux, les ravidassias sont à même de donner un sens nouveau à leur identité sociale et religieuse. Celle-ci se centre sur la figure de Ravidās, *bhagat* du *Gurū Granth Sahib* qui provient, tout comme les ravidassias, de la caste *chamar*. Il devient dès lors leur *gurū*, et l'interprétation contemporaine des hagiographies et enseignements de Ravidās permet d'apporter un éclairage nouveau sur plusieurs aspects de l'identité *chamar*. Conformément à leurs nouvelles aspirations sociales, ces disciples de Ravidās délaissent le nom de *chamar* (« cordonnier ») qui leur est associé et adoptent le nom de ravidassias. En faisant de Ravidās leur ancêtre commun, les ravidassias se réapproprient leur mythe d'origine dans une tentative de modifier leur statut par rapport aux autres castes.

Reprenons le fil des événements ayant mené à la mise sur pied de tels temples ravidassias. Au cours du XX^e siècle, les *chamar* indiens jouissent peu à peu d'un meilleur statut économique dû à l'augmentation de la demande pour les produits du cuir et à l'immigration de certains membres de leur caste en Europe et en Amérique du Nord. Alors que les droits des dalits progressent en Inde, les ravidassias sont en mesure d'accéder aux réseaux d'éducation ainsi qu'à de meilleurs emplois, l'Acte du Gouvernement indien de 1935 prévoyant des places dans les écoles et les milieux de travail spécifiquement pour les dalits. Nouvellement éduqués et enrichis, des *chamar* sont en mesure de mobiliser les membres de leur caste pour trouver des solutions

pour contourner et faire cesser la discrimination à leur égard. L'établissement de lieux de culte spécifiques à leur communauté est l'un des moyens privilégiés.

Ainsi, en établissant de prestigieux temples dédiés à Ravidās en Inde et en diaspora, les ravidassias cherchent à imposer une vision positive de leur communauté. En ces lieux, ils sont en mesure de définir les aspects de la religion sikhe qu'ils souhaitent maintenir et ceux qu'ils désirent modifier. Ils peuvent dès lors adopter des pratiques qui, bien qu'elles digressent de l'orthodoxie sikhe, font davantage sens pour leur communauté. Cet « exode » des ravidassias en dehors des *gurdwārā* sikhs constitue une réelle libération de leur communauté des structures sikhes traditionnelles les maintenant dans une position de subordination. En développant leur propre version du sikhisme, les ravidassias s'imposent comme une sous-communauté sikhe ayant ses propres particularités religieuses et surtout, ayant un objectif commun, c'est-à-dire l'accès à l'égalité, ou encore, l'acquisition d'un meilleur statut social.

Tout en contestant leur position sociale dans l'ordre des castes, nous avons pu observer que les ravidassias ne s'opposent pas, malgré tout, à l'ordre des castes en lui-même. En effet, l'identité ravidassia, qui est une identité de caste, tend à être renforcée plutôt qu'abolie. En ce sens, les efforts des ravidassias pour améliorer leur statut social s'inscrivent dans un processus de sanskritisation. Tout de même, en se réappropriant la religion sikhe selon leurs propres valeurs et traditions, ainsi qu'en s'établissant en leurs propres lieux de culte, les ravidassias contestent les multiples rapports de dominations qui existent au sein des communautés sikhes, bien que le sikhisme se targue d'être une religion fondamentalement égalitaire.

Nous avons vu que les moyens mis en œuvre par les diverses communautés ravidassias Indiennes et issues de la diaspora pour parvenir à contester le plus efficacement possible ces rapports de dominations font l'objet de vifs débats. Conséquemment, l'identité ravidassia peut se décliner de multiples façons. Pour

certain, il est impératif de s'affranchir du sikhisme et de revendiquer son appartenance à une nouvelle religion – la religion ravidassia – seule manière de se libérer totalement du stigma de l'intouchabilité. Ceux qui adoptent cette perspective définissent donc des frontières religieuses marquées, qui les définissent des sikhs. Pour d'autres, toutefois, un lien avec le sikhisme doit être maintenu, même s'il est essentiel de créer et administrer ses propres lieux de culte pour parvenir à sortir de ce rapport de domination. Ceux qui défendent cette position, dont nos deux répondants de la communauté ravidassia montréalaise, ne considèrent pas que s'affranchir totalement du sikhisme contribue à augmenter leur rapport de force face aux castes dominantes.

Pour nos deux répondants, les moyens entrepris pour contester l'existence de rapports de dominations liés à la caste et à l'ordre du Khalsa dans le sikhisme sont relatifs à la contestation de certains aspects de l'orthodoxie sikhe. En réaffirmant la supériorité des enseignements du *Gurū Granth Sahib* sur le *Rahit Maryādā*, nos répondants ont pu réitérer ce que leur communauté tient pour fondamental : l'égalité de tous les êtres humains. L'hétérodoxie de leurs pratiques est donc justifiée par le fait qu'elle est plus conforme aux enseignements de leur *gurū* suprême, c'est-à-dire du *Gurū Granth Sahib*, en tant que porteur de la lumière de Dieu, l'*Akāl Purakh*. La contestation de l'orthodoxie par les ravidassias qui désirent maintenir un lien avec le sikhisme est litigieuse et crée maintes tensions au sein des communautés sikhes. En conclusion de ce mémoire, nous proposons une réflexion à cet égard.

Au terme de cette recherche, nous pensons que reconnaître l'existence de discriminations dans les communautés sikhes et mettre en œuvre des mesures pour assurer l'application du principe d'égalité pourrait motiver les ravidassias à maintenir leurs liens avec le sikhisme, en plus d'assurer à tous que cet enseignement fondamental des *gurū* est respecté ou du moins, est réellement valorisé. Car les communautés dalits – du moins, les ravidassias qui font l'objet de notre étude – ne nous semblent pas contester le sikhisme et ses fondements idéologiques en tant que

tels. Le problème semble plutôt résider dans le fait que l'un des principes fondamentaux du sikhisme, nommément l'égalité, ne soit pas respecté ni même ne cherche à l'être. Compte tenu du peu d'attention qui est porté au maintien de relations égalitaires dans les communautés sikhes, la sortie du sikhisme est perçue comme la seule issue pour plusieurs, c'est-à-dire comme le seul moyen d'atteindre un meilleur statut social.

En d'autres mots, ce n'est pas l'orthodoxie sikhe en tant que telle qui nous apparaît être le principal problème. Parce que dans les faits, ce à quoi le *Rahit Maryādā* oblige est ce qui est inscrit dans le *Gurū Granth Sahib*. Les deux vont de pairs, et le premier n'est pas censé contredire l'autre. Ainsi, les principes moraux mis de l'avant par l'orthodoxie ne représentent pas ce qui est contesté des ravidassias. Ce qui est contesté est la non-application du principe d'égalité, tel qu'il est inscrit dans le code de conduite. Parce que sans rapports de dominations, les communautés ravidassias n'ont plus de raison d'être et leur idéologie religieuse est finalement la même que celle des sikhs.

C'est donc précisément parce que ces rapports de dominations subsistent que les ravidassias existent, et à ce sujet, nous revenons sur la pensée de Juteau (1999), lorsqu'elle affirme que « dans certains cas, la construction et la dynamique d'un groupe ou d'une identité ethnique reposent principalement sur le rapport inégalitaire et l'exclusion. » (p. 187-188) La formation de l'identité ravidassia est la cause de rapports inégalitaires et de l'exclusion des membres de leur communauté au sein des communautés sikhes. En ce sens, c'est sur la base de ce rapport de domination que peut s'établir la relation de communalisation de laquelle émerge la communauté religieuse ravidassia, désireuse de revaloriser son statut social : « une relation sociale de communalisation s'établit seulement quand le sentiment commun engendre l'orientation mutuelle du comportement » (p. 83).

Même si la situation des populations dalits s'est aujourd'hui améliorée à bien des égards, nous avons pu constater par le biais de nos entretiens que l'histoire que partage les communautés ravidassias, c'est-à-dire leur long et pénible maintien dans un rapport de subordination, a profondément marqué l'imaginaire collectif des membres de cette caste. Si les ravidassias adoptent des pratiques qui contestent l'orthodoxie sikhe, c'est entre autres pour marquer, une fois pour toutes, leur sortie de ce rapport de domination, comme le souligne la professeure Eleanor Nesbitt (1990) :

“As hitherto oppressed communities seized educational opportunity and made economic progress in a more mobile and industrialised society, they set about creating a religious identity uniquely their own, instead of attempting to merge with others only to find themselves marginalised.” (p. 11)

Nous pouvons facilement comprendre les raisons menant les ravidassias à contester l'orthodoxie. En effet, un sikh du Khalsa, qui est en quelque sorte un « représentant de l'orthodoxie sikhe », se doit de respecter le *rahit* et donc, d'être un sikh qui, par définition, ne s'impose pas comme supérieur et ne discrimine pas sur la base de la caste. Lorsqu'il arrive qu'un sikh du Khalsa (le plus souvent, provenant également d'une caste dominante) use de son rapport de pouvoir pour imposer son autorité ou marquer sa supériorité il nous semble que les ravidassias ne peuvent qu'y voir une forme d'hypocrisie. Ceci est d'ailleurs constaté par Kaur Takhar (2014), qui affirme que l'un de ses répondants voit dans le sentiment de supériorité des *amritdhari* à l'égard des basses castes non-Khalsa une faute religieuse faisant insulte aux *gurū* : « He felt that the [*amritdhari*] *jats* in Talhan [Doaba, Punjab] undermined the teachings of the Sikh *Gurus* by continuing to practise caste-based discrimination against the *dalits*. » (p. 118) Pour cette raison, il nous semble que si aucun effort n'est fait pour assurer la non-discrimination des dalits au sein du sikhisme, il sera difficile pour l'autorité sikhe de maintenir un lien cordial avec les ravidassias qui se regroupent dorénavant en leurs propres lieux de culte, mais qui souhaitent tout de même conserver un lien avec la religion sikhe. D'autre part, si l'autorité sikhe désire réaffirmer les frontières de l'identité sikhe pour exclure plus officiellement ceux qui

divergent de l'orthodoxie, il semblerait important qu'elle considère plus sérieusement ses problèmes internes relatifs à l'application du principe d'égalité, si elle ne veut pas contribuer à cet « exode » des sikhs dalits vers d'autres espaces religieux.

ANNEXE I
Le symbole *Har* des ravidassias



Tiré de : KAUR TAKHAR, O. (2014). The Place of Scripture in the Trajectories of a Distinct Religious Identity among Ravidassias in Britain: *Guru Granth Sahib* or Amritbani Guru Ravidass. *Journal of Contemporary Religion*, 29(1), p. 113.

Le symbole *Khanda* du sikhisme



Tiré de : KAUR TAKHAR, O. (2014). The Place of Scripture in the Trajectories of a Distinct Religious Identity among Ravidassias in Britain: *Guru Granth Sahib* or Amritbani Guru Ravidass. *Journal of Contemporary Religion*, 29(1), p. 114.

ANNEXE II

Grille d'observation

Éléments qui devraient faire l'objet d'une attention particulière lors de l'observation :

Type d'interaction

Relation avec les choses sacrées du temple (*Gurū Granth Sahib*, images, idoles, pièces);
Relation entre les personnes qui se disent de religion sikhe et les personnes qui se disent d'une autre religion;
Relation entre les personnes ayant une position de pouvoir au temple (*granthi*, président, secrétaire, etc.) et les autres membres.

Temple

Pièces et disposition de celles-ci;
Symboles au temple et sur les vêtements;
Iconographie et décorations;
Dynamiques d'exclusion/inclusion communautaire;
Rapports de pouvoir;
Langar (cuisine collective).

Cérémonie religieuse

Déroulement de la cérémonie (ordre, personnes en charge);
Gestes et paroles des personnes qui fréquentent le temple;
Prendre note des spécificités de la cérémonie religieuse à ce temple;
Mention des *gurūs*;
Choix des passages lus dans le *Gurū Granth Sahib*.

Culte

Ce qui est vénéré dans le temple.

ANNEXE III
Grille d'entretien

Identification
Nom :
Âge :
Lieu de naissance (pays, province, ville) :
Date d'arrivée au Québec (si immigrant) :
Quartier de résidence au Québec :
Profession en Inde et/ou au Québec :
Fréquentation du temple depuis :
Fréquence des visites au temple :
<i>Amritdhari</i> ? :
Date de l'entrevue :

Questions relatives à *gurū* Ravidās

Ce temple s'appelle Shri Guru Ravidass. Pour vous, qui est *gurū* Ravidās?
Quels sont ses enseignements? Suivez-vous ses enseignements?
Qu'est-ce qu'un *gurū* pour vous? Qui peut être un *gurū*?
Comment percevez-vous Ravidās par rapport aux autres *gurū* sikhs?
Certains sikhs affirment que Ravidās n'est pas un *gurū* mais est plutôt un *bhagat* qu'en pensez-vous? Quelle est la différence?
Est-ce que Ravidās est plus important pour votre communauté que pour d'autres communautés? Pourquoi?
Dans le temple, qu'est-ce qui est fait pour Guru Ravidās?
Vous personnellement, que faites-vous pour Ravidās?

Questions relatives à la religion et au lien d'appartenance

Comment percevez-vous votre identité? Vous considérez-vous sikh ou ravidassia?
Pourquoi?
Qui sont les ravidassias? Comment devient-on ravidassia?

Pourquoi certaines personnes choisissent-elles de se dire ravidassias plutôt que sikhs ?

Quelles sont les croyances particulières des ravidassias ?

Quelles sont les relations entre les sikhs et les ravidassias (en général et dans ce *gurdwārā*) ? Comment vous sentez-vous vis-à-vis l'autre groupe ?

Questions relatives aux relations communautaires

Comment les sikhs qui fréquentent d'autres *gurdwārā* à Montréal perçoivent votre *gurdwārā* ?

Choisissez-vous de fréquenter ce *gurdwārā* pour une raison spécifique ou simplement parce que vous y habitez près ?

Quels liens votre temple entretient-il avec le *gurdwārā* Guru Nanak Darbar qui est situé tout près ? Pourquoi deux *gurdwārā* sont établis de manière aussi rapprochée ?

D'après vous, qu'est-ce qui motive les personnes qui fréquentent le temple Shri Guru Ravidass à fréquenter ce temple plutôt qu'un autre ?

ANNEXE IV
Charriot de la parade du temple Shri Guru Ravidass de Montréal,
6 septembre 2015



L'avant du charriot, où Ravidās est représenté aux côtés de Nānak, de Gobind Singh et des symboles *Har* (à gauche) et *Ēk Ōaṅkār* (à droite). À l'arrière, sur un second charriot, on aperçoit B. R. Ambedkar. © Marie-Ève Melanson



Les *gurū* sikhs côtoyant les *bhagat* du *Gurū Granth Sahib*. © Marie-Ève Melanson

RÉFÉRENCES

AMSELLE, Jean-Loup (2016)

« Ethnie ». *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/ethnie/>.

BARTH, Fredrik (1969)

Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences. Boston : Little, Brown and Company, 153 p.

BARTH, Fredrik (2000)

« Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity ». Dans VERMEULEN, Hans et Cora GOVERS (dir.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Amsterdam : Het Spinhuis, p. 11-31.

BASTENIER, Albert (2004)

Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration. Paris : Presses universitaires de France, 346 p.

BEAUD, Stéphane et Florence WEBER (2010)

Guide de l'enquête de terrain. Paris : La Découverte, 334 p.

BELLWINKEL-SCHEMPP, Maren (2007)

« From Bhakti to Buddhism: Ravidas and Ambedkar ». *Economic and Political Weekly*, 42(23), p. 2177-2183.

BÉTEILLE, André (2002)

Equality and Universality. Essays in Social and Political Theory. New Delhi : Oxford University Press, 269 p.

BOISVERT, Mathieu et al. (2012)

Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration. Québec : Presses de l'Université du Québec, 393 p.

BOUMA, Gary D. (2007)

« Religious Resurgence, Conflict and the Transformation of Boundaries ». Dans BEYER, Peter et Lori BEAMAN (dirs.), *Religion, Globalization and Culture*. Boston : Brill, p. 187-202.

BURCHETT, Patton (2009)

« Bhakti Rhetoric in the Hagiography of "Untouchable" Saints: Discerning Bhakti's Ambivalence on Caste and Brahminhood ». *International Journal of Hindu Studies*. 13(2), p. 115-141.

- CASTEL, Frédéric (2007)
 « Les Sikhs du Québec ». *Relations*, 714. Récupéré de <http://www.cjf.qc.ca/fr/relations/article.php?id=410>.
- CALLEWAERT, Winand M. et Peter G. FRIEDLANDER (1992)
Life and Works of Raidās. New Delhi : Manohar, 104 p.
- CHANDRA, Kanchan (2000)
 « The Transformation of Ethnic Politics in India: The Decline of Congress and the Rise of the Bahujan Samaj Party in Hoshiarpur ». *Journal of Asian Studies*, 59(1), p. 26-61.
- COLE, W. Owen et Piara SINGH SAMBHI (1995 [1978])
The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices. Brighton : Sussex Academic Press, 232 p.
- DELIÈGE, Robert (1993)
 « The Myths of Origin of the Indian Untouchables ». *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 28(3), p. 533-549.
- DELIÈGE, Robert (1995)
Les intouchables en Inde. Des castes d'exclus. Paris : Éditions Imago, 333 p.
- DELIÈGE, Robert (2004)
Les castes en Inde aujourd'hui. Paris : Presses universitaires de France, 275 p.
- DUMONT, Louis (1966 [1979])
Homo hierarchicus : Le système des castes et ses implications. Saint-Amand : Éditions Gallimard, 449 p.
- FENECH, Lou E. (2002)
 « Le sikhisme ». Dans BOISVERT, Mathieu (dir.), *Un monde de religions: les traditions de l'Inde*. Ste-Foy : Presses de l'Université du Québec, 187 p.
- FORTIER, Anne-Marie (1999)
 « Re-Membering Places and the Performance of Belonging(s) ». Dans BELL, Vikki (dir.), *Performativity and Belonging*. Londres : Sage Publications, p. 41-64.
- FRIEDLANDER, Peter G. (1996)
 « The Struggle for Salvation in the Hagiographies of Ravidās ». Dans LESLIE, Julia (dir.), *Myth and Mythmaking*. Cornwall : Cruzon Press, p. 106-123.

- GERA ROY, Anjali (2011)
« Celebrating 'the Sons of Jats': The Return of Tribes in the Global Village ». *South Asian Diaspora*, 3(1), p. 89-102.
- GRANGER, Serge et al. (2013)
L'Inde et ses avatars. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 486 p.
- GREWAL, Jagtar S. (2011)
History, Literature, and Identity: Four Centuries of Sikh Tradition. New Delhi : Oxford University Press, 332 p.
- GREWAL, Jagtar S. (2009)
The Sikhs: Ideology, Institutions and Identity. New Delhi : Oxford University Press, 419 p.
- HAWLEY, J. S. et Mark JUERGENSMEYER (1988)
Songs of the Saints of India. New York : Oxford University Press, 244 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993)
La religion pour mémoire. Paris : Éditions du Cerf, 273 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1997)
« La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche ». *Social Compass*, 44(1), p. 131-143.
- JAFFRELOT, Christophe (2011)
Religion, Caste and Politics in India. New York : Columbia University Press, 802 p.
- JODHKA, Surinder Singh (2002)
« Caste and Untouchability in Rural Punjab ». *Economic and Political Weekly*, 37(19), p. 1813-1823.
- JODHKA, Surinder Singh (2004)
« Sikhism and the Caste Question: Dalits and their Politics in Contemporary Punjab ». *Contributions to Indian Sociology*, 1^{er} janvier, p. 165-192.
- JODHKA, Surinder Singh (2009)
« The Ravi Dasis of Punjab: Global Contours of Caste and Religious Strife ». *Economic and Political Weekly*, 44(24), p. 79-85.

- JUERGENSMEYER, Mark (1982)
Religion as Social Vision. The Movement against Untouchability in 20th-Century Punjab. Londres : University of California Press, 357 p.
- JUTEAU, Danielle (1999)
L'ethnicité et ses frontières. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 226 p.
- JUTEAU, Danielle (1996)
 « L'ethnicité comme rapport social ». *Mots*. 49(1), 97-105. Récupéré de http://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1996_num_49_1_2 124.
- KAUR TAKHAR, Opinderjit (2005)
Sikh Identity: An Exploration of Groups Among Sikhs. Burlington : Ashgate, 215 p.
- KAUR TAKHAR, Opinderjit (2011a)
 « We Are Not Sikhs or Hindus: Issues of Identity among the Valmiki and Ravidasis in Britain ». Dans SINGH, Pashaura, *Sikhism in Global Context*, New Delhi : Oxford University Press, p. 165-184.
- KAUR TAKHAR, Opinderjit (2011b)
 « The Valmiki, Ravidasi, and Namdhari Communities in Britain ». Dans JACOBSEN, Knut A. et Kristina MYRVOLD, *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Representations*, Franham : Ashgate, p. 279-304.
- KAUR TAKHAR, Opinderjit (2014)
 « The Place of Scripture in the Trajectories of a Distinct Religious Identity among Ravidassias in Britain: *Guru Granth Sahib* or Amritbani Guru Ravidass ». *Journal of Contemporary Religion*, 29(1), p. 105-120.
- LAMBERT, Yves (1991)
La naissance des religions. Paris : Armand Colin, 509 p.
- LUM, Kathryn (2010)
 « Caste, Religion, and Community Assertion: A Case Study of the Ravidasias in Spain ». Dans JACOBSEN, Knut A. et Kristina MYRVOLD, *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Representations*, Franham : Ashgate, p. 179-200.
- MATRINGE, Denis (2008)
Les Sikhs. Histoire et tradition des « Lions du Panjab », Paris : Édition Albin Michel, 376 p.

MATRINGE, Denis (2012)

Petite anthologie bilingue de Gurū Nānak – avec rudiments grammaticaux et lexique, Séminaire du Centre d'Étude de l'Inde et de l'Asie du Sud, 186 p.
Récupéré de
http://ceias.ehess.fr/docannexe/file/2379/matringe_denis_petite_anthologie_bilingue_de_guru_nanak_version_revue_2012.pdf

MCLEOD, W. H. (1968)

Gurū Nānak and the Sikh Religion, Londres : Oxford University Press, 259 p.

MCLEOD, W. H. (1975)

The Evolution of the Sikh Community, Delhi : Oxford University Press, 118 p.

MCLEOD, W. H. (1989)

The Sikhs: History, Religion, and Society, New York.: Columbia University Press, 161 p.

MCLEOD, W. H. (1992 [1989])

Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity, New York : Oxford University Press, 140 p.

MCLEOD, W. H. (1997)

Sikhism, Harmondsworth : Penguin Books, 334 p.

MCLEOD, W. H. (2000)

Exploring Sikhism. Aspects of Sikh Identity, Culture, and Thought, New Delhi : Oxford University Press, 288 p.

MCLEOD, W. H. (2009)

The A to Z of Sikhism, Toronto : The Scarecrow Press, 297 p.

NAGEL, Joane (1994)

« Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture ». *Social Problems*, 41(1), p. 152-176.

NESBITT, Eleanor (1990)

« Pitfalls in Religious Taxonomy: Hindus and Sikhs, Valmiki and Ravidasis ». *Religion Today*, 6(1), p. 9-12.

OBEROI, Harjot (1994)

The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition, Chicago : University of Chicago Press, 494 p.

- PAILLÉ, Pierre et Alex MUCCHIELLI (2013)
L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales. Paris : Armand Colin, 423 p.
- PATTON, Laurie L. (2003)
 « Cosmic Men and Fluid Exchanges. Myths of Ārya, Varṇa, and Jāti in the Hindu Tradition ». Dans PRENTISS, Craig R., *Religion and the Creation of Race and Ethnicity. An Introduction*. New York : New York University Press, p. 181-196.
- POURTOIS, Jean-Pierre et Huguette DESMET (2007)
Épistémologie et instrumentation en sciences humaines. Wavre : Mardaga, 235 p.
- PURI, Harish K. (2003)
 « Scheduled Castes in Sikh Community: A Historical Perspective ». *Economic and Political Weekly*, 38(26), p. 2693-2701.
- QUIGLEY, Declan (2012 [1999])
The Interpretation of Caste. New Delhi : Oxford University Press, 184 p.
- QUIVY, Raymond et Luc VAN CAMPENHOUDT (2006)
Manuel de recherche en sciences sociales. Paris : Dunod, 304 p.
- RAM, Ronki (2004)
 « Untouchability in India with a Difference: Ad Dharm, Dalit Assertion, and Caste Conflicts in Punjab ». *Asian Survey*, 44(6), p. 895-912.
- RAM, Ronki (2007)
 « Social Exclusion, Resistance and Deras: Exploring the Myth of Casteless Sikh Society in Punjab ». *Economic and Political Weekly*, 42(40), p. 4066-4074.
- SIMON, Charlene (2010)
 « Dera Sant Sarwan Dass of Ballan: Intervention of a New Form of Community Assertion Experienced and Perceived as an Individual Quest ». *Sikh Formations*, 6(1), p. 51-62.
- SINGH, Gurharpal (2012)
 « Religious Transnationalism, Ravidasi Identity and the Dera Sant Sarwan Dass Ballan ». *Sikh Formations: Religion, Culture, Theory*, 8(1), p. 21-35.
- Société d'histoire de Pointe-Saint-Charles
 « Nos églises, un chemin d'histoire ». Récupéré de
<http://www.shpsc.org/fr/lectures>

SRINIVAS, Mysore N. (1956)

« A Note on Sanskritization and Westernization ». *The Far Eastern Quarterly*, 15(4), p. 481-496.

Statistiques Canada

« Enquête nationale auprès des ménages (ENM). 2011 ». Récupéré de <http://www.statcan.gc.ca/>.

Université McGill (2002)

« Asian Religions and Ethics Research Unit ». *Montreal Religious Sites Projects. Sikh Sites*. Récupéré de <http://mrsp.mcgill.ca/sikh.htm>.

WEBER, Max (1971 [1922])

Économie et société. Paris : Plon, 425 p.